IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
PROF. DR. SIGM. FREUD
REDIGIERT VON
DR. OTTO RANK u. DR. HANNS SACHS

II. JAHRGANG / 1913
HEFT 6 / DEZEMBER



1913
HUGO HELLER & CIE
LEIPZIG u. WIEN · I · BAUERNMARKT 3

Der Erfolg des zweiten Jahrgangs hat uns aufs neue des Interesses Jener versichert, an die sich die Zeitschrift zunächst wandte, nicht minder aber die Hoffnung bestätigt, daß auch weitere Kreise an den Problemen und Ergebnissen unserer jungen Wissenschaft Anteil nehmen werden; endlich hat uns die rege Mitarbeit der Vertreter verschiedener Fachgebiete das Bewußtsein gegeben, daß unser Unternehmen auch imstande war, der Anregung geistiger Produktionstätigkeit zu dienen.

Die reiche und vielseitige Arbeit des abgelaufenen Jahrgangs zeigt die Inhaltsübersicht und wir dürfen hoffen, mit der Festhaltung und Ausgestaltung unseres Programms auch unseren Erfolg sichern und steigern zu können.

Soweit es durchführbar ist, sollen alle jene Zweige der Geisteswissenschaften, für die die Psychoanalyse Bedeutung gewonnen hat, zu Wort kommen, auch soll weiterhin neben Sonderproblemen der Individualpsychologie besonders die Völkerpsychologie einen breiten Raum einnehmen, die ja am deutlichsten den Wert und die Fruchtbarkeit der am Einzelnen gewonnenen Seelenkenntnis erweist.

Das erste Heft des III. Jahrgangs wird enthalten: LOU ANDREAS-SALOMÉ: Zum Typus Weib. — ***: Der Moses des Michelangelo. — HERBERT SILBERER: Der Homunculus. — HANNS SACHS: Homers jüngster Enkel. — Vom wahren Wesen der Kinderseele. Redigiert von Dr. H. v. HUG-HELLMUTH.

Für die REDAKTION bestimmte Zuschriften und Sendungen wollen an Dr. HANNS SACHS, Wien XIX/1, Peter-Jordangasse 76 adressiert werden.

Das Heft erscheint infolge des nun beigelegten Buchdruckerstreiks verspätet. Die nächsten Hefte werden pünktlich in der bisherigen Weise erscheinen.

Wir bitten, das Abonnement bei der bisherigen Bezugsstelle sofort zu erneuern. Auch wären wir dankbar für **Bekanntgabe von Adressen** von Interessenten für unsere Zeitschriften zwecks Zusendung von Probeheften.

»IMAGO« erscheint SECHSMAL jährlich im Gesamtumfang von etwa 36 Bogen und kann für M. 15.— = K 18.— pro Jahrgang durch jede gute Buchhandlung sowie direkt vom Verlage HUGO HELLER & CIE. in Wien I., Bauernmarkt 3 abonniert werden. Einzelne Hefte werden nicht abgegeben.

Auch wird ein GEMEINSAMES ABONNEMENT auf »IMAGO« und die »INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR ÄRZTLICHE PSYCHOANALYSE« zum ermäßigten Gesamtjahrespreis von Mk. 30.— = K 36.— eröffnet.

Die wenigen noch verfügbaren Exemplare des abgeschlossenen II. Jahrgangs »IMAGO« werden im Preise erhöht, so daß der komplette II. Jahrgang nunmehr M. 18.— = K 21.60, gebunden M. 22.50 = K 27.— kostet. Auch vom ersten Jahrgange sind noch einige wenige Exemplare zu diesem Preise verfügbar.

ORIGINAL-EINBANDDECKEN mit Lederrücken sind zum Preise von M. 3.— = K 3.60 durch jede gute Buchhandlung, sowie direkt vom Verlage zu beziehen.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHO-ANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG:

II. 6. DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS 1913

Zur Hypothese des sexuellen Ursprungs der Sprache.

Von ADALBERT BERNY, Wien.

Die Rückführung der anfänglich so überraschend entwickelt anmutenden zeichnerischen Tätigkeit des paläolithischen Menschen auf einen — selbst nicht weiter rückführbaren — Schönheitstrieb mußte als unhaltbar aufgegeben werden nach Erkenntnis der Unrichtigkeit einer Vermengung der auf Empfindungsinhalte basierten künstlerischen Produktion mit einem die Natur unmittelbar nachbildenden Gestalten zum Zwecke der Entlastung der primitiven Psyche von der Überfülle der erregenden Eindrücke. Nach der Befreiung aus der Befangenheit der Vorstellungen einer traditionellen Ästhetik war bald ein sicherer Standpunkt gefunden, von dem aus ein geschärftes Urteil in der Naturwahrheit der steinzeitlichen Tiermalereien nichts überraschendes mehr zu finden vermag; denn die unmittelbare, halb zwangsweise und spekulationsfremde Art der Reproduktion kann nicht anders als naturalistisch (mit Verworn: »physioplastisch«) geartet sein, im Gegensatz zu einer »ideoplastischen« Abbildungsweise, welche als ein Resultat des theoretisierenden Denkens, als Resultante zahlreicher assoziativer Prozesse begriffen werden muß.

Wenn aber das Bild zur Schrift überleitet, so darf es nicht unterlassen werden, für das noch primitivere zweite Ausdrucksmittel des Menschen, für die Sprache, den Versuch vorzunehmen, zu finden, ob nicht auch im Bereich der Glossopsyche sich ein Ablauf der Entwicklung nachweisen läßt, wie er für das Eidopsychische mit Sicherheit erwiesen ist. Dabei werden die Tatsachen der Wiederholung der phylogenetischen Entwicklung in der Ontogenesis, die Rekapitulation urzeitlicher Lautfügungen beim Kinde und der Stabilität primitiver Bewußtseinselemente infolge der Vererbung ihre leider nicht weitreichende Hilfe bieten müssen, die trotzdem nicht unterschätzt werden darf, wenn es auch durch den Einfluß der Erziehung dazu kommt, daß das Kind ideoplastisches

Zeichnen und den Gebrauch der Worte der Erwachsenen erlernt hat, ehe es dazu gekommen ist, sich physiographisch zeichnend betätigen zu können und seine Lallworte zu einer Schallwortsprache auszugestalten. Für die »Evolution des Bildes« sind uns reiche Zeugnisse erhalten, die Evolution der Sprache kann nur erschlossen werden. Wenn aber alle paläolithische Zeichenkunst auf Selbstbefriedigung zurückgeführt werden muß, aus der sich erst sekundär die Mitteilungsmöglichkeit durch die Schrift entwickelt hat, dann muß auch die Sprache eine intime Seite haben, aus welcher ihr erster Ursprung erfaßbar wäre, und es müßte ein jeder einen Rest aus der Zeit seiner kindlichen Sprachlautformung bewahrt haben, auf den sich kein Mitteilungsbedürfnis beziehen wird und der, mit dem Triebleben in unmittelbarem Zusammenhange stehend, als eine Wiederholung vorzeitlicher Sprachäußerung aufgefaßt werden müßte. Die wichtigsten Angriffspunkte für die Erfassung des Problems der Sprachentwicklung werden sich dann eben in jenen Elementen des menschlichen Empfindungslebens vorfinden, für welche der Zwang der äußeren Verhältnisse am schwersten ertragen wird, deren gefährliche Beweglichkeit eine fortschreitende geistige Entwicklung noch nicht ganz hat eindämmen können, welche eine oberflächliche Hülle in jedem unbewachten oder zwangfreien Augenblick zu sprengen bereit sind und in ihrer Gesamtheit die »Sphäre des Geschlechtlichen« bedeuten. Aber für den primitiven Menschen mußte das Sexuelle — und das Grob-Physische überhaupt — notwendig seinen ganzen geistigen Umkreis erfüllen und seine Denkweise auf Bahnen lenken, deren Spuren wir noch lange nicht verlassen haben, und endlich mußten der Drang zur Arterhaltung, die Unerfülltheit der Begierde und die Entspannung nach der erfolgten Lustbefriedigung die ganz oder halb unwillkürlicheren Lautäußerungen auslösen, in welchen der allererste Ursprung der Sprache gesucht werden muß.

Ein erster Versuch, die Ableitbarkeit der Sprache aus sexuellen Motiven zu erweisen, wurde von Dr. H. Sperber gegeben (»Imago«, 1912, p. 405 ff. Die folgenden Ausführungen dienen der Aufgabe, der aufgestellten Hypothese neues Material zuzuführen, für dessen Zustandekommen in erster Linie ein durchaus verschiedene Ziele verfolgendes Werk von Johann Steyrer förderlich war, welches »Ursprung und Wachstum der Sprache indogermanischer Europäer« darzulegen bezweckt[1]. Die Konvergenz der Resultate der durch rein philologische Absichten bestimmten Steyrerschen Arbeit, deren weit über den gegebenen Inhalt und den Zweck der Darstellung hinausgreifende Konsequenzen ich im folgenden zu ziehen habe, mit dem Grundgedanken des Versuches von Dr. H. Sperber bedeutet eine Erhöhung des Wahrscheinlichkeitswertes für die beiden unabhängigen Hypothesen, welche es als berechtigt erscheinen lassen wird, sie miteinander zu verknüpfen.

[1] Wien 1905 bei A. Hölder.

I.

Der von H. Sperber unbestimmt gelassene »Lockruf als Erwecker der Vorstellung geschlechtlicher Tätigkeit« würde mit Bezug auf die Ausführungen der Steyrerschen Schrift identifiziert werden müssen mit dem »Urvokal« ωα, der, konsonantisch determiniert, der Ausdruck aller primitiven Tätigkeit des vorgeschichtlichen Menschen gewesen sein soll. Aus dem Brüllen (ωρ-υομαι), dem Naturlaut, der Hunger (vor=aritatem) oder Paarungslust bedeutet, sondert der lallende (βαρ-βαρ-ος) Mensch in der Folge der Zeiten das sinnvolle Wort (ver=bum): der Mensch brüllt nicht mehr, er redet, und von dem kindischen ολολιζειν schreitet er vor zum λογος, von der eloquentia bis zur loquacitas. Der Urvokal deckt sich mit den Bezeichnungen der ursprünglichsten Werkzeuge: die Laute τωρ, ωρ, ωλ bezeichnen das Urgerät. Der Urvokal allein wäre als Folge der die Anstrengungen der Arbeit in den Ruhepausen ausgleichenden Entspannung aufzufassen — die späterhin, beim geselligen Zusammentun — zur Entstehung der den Arbeitsrhythmus markierenden Werklieder führen; der Urvokal ist der Ausdruck der Erschöpfung nach getaner Arbeit; und so, wie ihn Steyrer aus philologischem Zusammenhange ableitet, stellt er sich, als lautlich identisch, aus einer anderen Überlegung dar, welche ihn — auf die physiologischen Untersuchungen Koenigs über die Eigentöne zurückgehend — aus der Folge der Grundvokale UOAEI in der Verbindung UOA des Anfangs der Reihe als die denkbar einfachste Lautäußerung herauszulösen zwingt. Mit dem »dumpfpfeifenden Timbre des U zu dem offen hauchenden A« aufsteigend, kennzeichnet sich der Urvokal als die Ablösung der Händearbeit durch die des Atemschöpfens. Der Urvokal begleitet (wenigstens als Flüsterlaut) das Gähnen (Lustbetontheit des tiefen Atemschöpfens).

Der bloßen Klanggebärde des Urlautes gesellte sich die onomatopoetische Schallnachahmung des Werkzeugs; zu τωρ = »drehen« gehören terebra, τρυπανη, τορος, τερετρον als Namen des Bohrers, Tormentum, τροχος, als Bezeichnung des kreisenden (knarrenden!) Rades. Und für solches assoziationserweckendes Vorsetzen eines bestimmenden Konsonanten vor den Urlaut sind lange Reihen nachweisbar, welche die Gruppe der ineinander überfließenden Begriffe des Bohrens, Drehens, Kreisens, Krummseins und des Schlauseins enthalten (in aufsteigender Folge der Entsinnlichung der ursprünglichen Vorstellung). Nicht die Arbeit ist lustbetont, aber die Arbeitspause und die spielerische Nachahmung der Arbeit. (Das τροχαλειον und der στροβος folgen hieraus als die ursprünglichsten Spielgeräte.)

Die Arbeitsbestellung und der Coitus stehen für die naive Denkweise der Urmenschheit in enger Parallele. Das Bohren des Feuers im Ritus der Zeugung des jungen Feuergottes und das Hakenkreuz als Feuerquirl auf dem Genitale des Troischen Blei-

idols bezeugen die urzeitliche Vorstellungsassoziation für das Bohren und das Zeugen.

τρῦπα = Bohrloch ist von hier weitergehend eine überall nachweisbare Umschreibung für »Weib« (pars pro toto). Im Hebräischen ist der parallele Ausdruck nqbh = perforata, von der Wurzel nqb = durchbohren abgeleitet.

Es ist das erste Beispiel für die Übertragung der Termini des Handwerkers auf das Sexuelle, wie sie durchaus analog bis heute in den Bezeichnungen der Ösenweibchen, Mütter und Matrizen fortbesteht.

Eine Erweiterung und Vertiefung erfährt der Gedanke des Steyrerschen Buches bei Berücksichtigung auch der Konsonanten der Urwörter mit ihrem Vermögen der Begriffspräzision[1].

Ähnlich wie in »Knoten« und »Knopper«, »Knüttel« und »Knüppel« der Dental das Einfachere, der Labial das Kompliziertere und die Lautfügung kn irgendeine Art grober Zusammengeballtheit kennzeichnen (cfr. Knaster, Knäuel, Knauf, kneten, Knödel, Knollen, Knopf, Knorpel, Knorren, Knospe, Knoten) — oder in »Schub«, »Schuß« und »schüren« das Einfachere, beziehungsweise Verwickeltere durch Dental, beziehungsweise Labial, die Wiederholung aber durch r zum Ausdruck kommen und in dem š-Laut eine onomatopoetische Wiedergabe des die Tätigkeit begleitenden Geräusches erkennbar ist — muß auch die konsonantische Unterstützung des Urvokals jedesmal als von der Natur vorgezeichnet nachgewiesen werden können. Danach aber sind die Urlautgebilde *τωρ*, *πωρ* und *φωρ* nicht so durchaus äquivalent, wie sie es nach der Steyrerschen Darstellung wären; auch in dem herausgezogenen hebräischen Beispiel nqb ist **dieselbe** nuancierende Kraft der konsonantischen Laute aufzeigbar: in nqd, nqb, nqr wirkt wieder der Dental simplifizierend, der Labial komplizierend und der r-Laut iterativisch. Die physische Erleichterung des Bohrens (des Feuers und der Schaftlöcher) infolge der Drehbewegung kommt in dem vorgesetzten Dental zum Ausdruck, während die anstrengendere Arbeit des geradeauszielenden Eindringenlassens eines spitzen Werkzeugs im Labial ihr lautliches Abbild findet (*dr*ehen und *pr*ägen, *τορνος* und *περονη*, hebr.: trr umrühren, prr zerbröckeln als iterative Variante von prs, prm, prk zerreißen, prt, prq abreißen, prz durchdringen; cfr. *Dr*illen und *pf*riemen). Eine dritte Technik der Bearbeitung des Steines besteht in dem Auskratzen des Schaftloches, welche das Urwort *κωρ* beschreibt; (*γραφω*, kratzen, Kralle, Kreis, kreischen; Krabbe und Krebs vom Geräusch des brechenden Chitinpanzers). (Die Notwendigkeit des Krummbiegens der Hölzer bei den primitiven technischen Verrichtungen führt infolge des begleitenden Krachens zu einer zweiten

[1] Bei den diesbezüglichen Ausführungen ist ein Aufsatz von Dr. J. W. Nagl (»Wiener Zeitung« vom 18. April 1913) über »Grundlegendes für das Mundartenwörterbuch« berücksichtigt.



vom Urgebilde *κωϱ* auslaufenden Reihe, welche sich auf die Vorstellungen von Gekrümmtem bezieht: Kopf zu *γϱυπος* gekrümmt, Krücke, krumm, Krüppel, Kranz, Krampe, Krampf, krank, Horn, *κεϱας*; führen zu *κϱασις*; hebr. qrs sich krümmen, qrn Horn.)

Die Technik der Steinbearbeitung findet ihre Übertragung auf den Erdboden beim Ausgraben der Wohngrube, beim Einrammen des Pfahles und bei der Bestellung des Ackerbodens. Die Assoziierung der Vorstellungen, welche die tägliche Händearbeit dem prähistorischen Menschen einprägte, mit den andern auf die sexuelle Seite hinzielenden äußert sich in der Ausbildung von Bezeichnungen des Weibes und des Coitus aus den Wurzeln der drei Arbeitsnamen:

τωϱ —> *ϑοϱνυμαι, ϑϱωσκω, τικτω.*
πωϱ —> *φωτος*, futuo ⟨porcus⟩ *ποϱνος*, puber, *παιδόω ποιεω.*
κωϱ —> *κουϱος*, creo, ahd. huora.

Die passive Rolle der bearbeiteten Erde analog der des empfangenden Weibes und die nach dem physiologischen Vorbild konstruierte Parallele zur Erklärung des Erfolges der Aussaat führt von der ursprünglichen engen Berührung zweier getrennter Vorstellungskreise zu deren endlicher Verschmelzung.

Die Symbolik der MUTTER ERDE entspringt dieser durch analogisierende Denkweise erklärlichen Begriffsüberkreuzung. Das »Terra gerit fruges« bedeutet dem Menschen der Vorzeit die Enthüllung des Rätsels der Beziehung seiner eben erst erkannten Persönlichkeit zu seiner unmittelbaren Umwelt in der Enge seiner notwendig anthropomorphen Denkweise und des Gebietes der Dinge, auf das sich sein Interesse bezog; die Erde erlebte sein eigenes Schicksal: sie zeugte, empfing, gebar, blühte und starb. Und damit wurden der Phallus und der Schoß zum Mittelpunkte eines primitiven Kultes. Und alles, was zuerst in der Sphäre des Geschlechtlichen bei der Arbeit des Menschen infolge irgendeiner Analogie nur leisen Widerhall gefunden hatte, wurde im Verlauf der Sprachbildung ein lautender Name in bewußter Metonymie.

Die infolge der Armut an sprachlichen Ausdrucksformen ursprünglich zwangsweise Übertragung der Arbeitsnamen auf den Coitus ist die Quelle jener nie versiegenden Flut der bewußten Schöpfung obszöner Terminologien; *μυλλειν*, molere und hebr. tchn als Verba für »Mahlen« erhalten denselben sexuellen Nebensinn, der den viel ursprünglicheren Verben für »Ackern« von Natur aus anhängt ⟨cfr. hebr.: bq[c] = spalten, pflügen, ova parere; bqq spalten, bqr spalten; subst. Pflugvieh; jld Hiph. pf. gebären lassen, die Erde befruchten, zeugen, ovaparere⟩. Das Pflügen ist mehr als etwas anderes, ein Kerben des Bodens. Der **Hakenpflug** ist die ursprünglichste Pflugform. »Harke« gehört zum Urlaut *κωϱ* so unmittelbar, daß sich ai kharj = kratzen und hebr. חרש kratzen subst. irdenes Gefäß, Scherbe, chrš einschneiden, pflügen in

Form und Inhalt decken, so daß die Form χαρασσω als Lehnwort aus dem Semitischen angesehen wurde, anderseits der fragliche Zusammenhang mit ass. ḫarištu = Gebärende vollkommen verständlich wird. Die Vorstellung des im Schraubengange schürfenden Pfluges (scrupus = spitzer Stein) beherrschte die Richtung der Schrift, die zuerst als Tatuierung die eigene Haut zur Unterlage hatte und später auf die Scherbe übertragen wurde. In scalpo und γλαφω als den Verben für das Ritzen der Haut ist das linde l als charakteristisch gegenüber dem r in scribo und γραφω als der Andeutung des kratzenden Geräusches und das hellere i, beziehungsweise a gegenüber dem dumpferen Vokal in sculpo und γλυπτω als dem Mittel zur Andeutung des tieferen Eindringens. Das Schreiben in den beiden Urformen des Haut- und des Steinritzens ist unmittelbar sexuell lustbetont: Die Miterregung der Gefühlsnerven beim Quietschen des Schieferstiftes über der Schiefertafel, die absichtlich sekundär erregte Empfindung des Kälteschauderns entspringt einem auf unsere Kindheit erbtestamentarisch überkommenen Rest der sexuellen Lustbetontheit des Schreibens der Vorzeit: »schreiben« ist aisl. rita = reizen ~ reita = reißen machen.

Es sind zu vergleichen:

— chrs durchstechen (dazu ass. ḫarmê Hurereien, ḫarimtû hierodule) chrst Ton, Scherbe.
— chrf reißen, rupfen, reizen.
— chrz eingraben, einschneiden, arab.: die Haut schrammen, ass. ḫaṣimu.
— chrq knirschen.
— chrr (iteratives r) öfter durchstechen = durchlöchern.
— chrṡ kratzen, subst. Ton, Scherbe (~ χαρασσω).
— chrš einschneiden, ass.: erêšu pflügen.
— chrth eingraben, chrt einschneiden, eingraben, ar (wie chšf): abschälen, entblößen, subst. Schrift.
— chrr zittern (iteratives r) vor Kälte.
— chrb davon griechisch ἁρπη Messer.

Vom τραῦμα als dem Wundmal infolge der Hautaufritzung in der Absicht der Persönlichkeitsbetonung und der Sicherung des Gefühls männlicher Überlegenheit durch Schmerzertragen leiten sich die Bezeichnungen für den Mut ab. (τολμα, ϑαρσος u. a.) Vom pingere, vom tatuieren des Males als des Totemzeichens aus nimmt der Namen aller Malerei (pictura), der Vorform der Schrift, ihren Ursprung. Der Zwang der Bewegung, der, aus der Erinnerung an das Säen und das Ziehen der Furchen (ορυξ) herstammend, den Zug des Zeichnens der Haut auf dem Stein bestimmte, fand seinen Ausdruck im Hin- und Widergang der Folge der Elemente des *Or*namentum und noch im βουστροφεδον der so viel späteren Bücher.



Als die stabilsten Klanggebärden mußten sich notwendig diejenigen erweisen, welche insofern die Arterhaltung ermöglichten, als sie in der erotischen Erregung des Säuglings ihren Ursprung hatten.

Den Bewegungen des Mundes als einer erogenen Zone bei der Nahrungsaufnahme entsprechen primitivste Urlautgebilde, die sich differenzieren in die Äquivalente der Bewegungen des Saugens, Leckens und Schluckens.

— Saugbewegung *μμ* (mamma) — — —

— Leck- und Schluckbewegung *λγ*, beziehungsweise *γλ*:

lingere, *λειχειν*, hebr. lchk, lecken, lchch feucht machen, lchm essen; l^{cc} schlürfen, $l^{c}t$ schlingen; *λυξειν*.

— *γαλα*, hebr. chlb Milch, chls fett, chlq glatt; *γλυκυς* süß = »schluckbar«.

— Leckbewegung *μλ*, *λμ*:

μελι, *μελισσα* ~ Schmetter**ling** (als leckendes Tier).

compos: *μλ* + *λγ*: *μαλακος* weich, *μολγη* Milch.

lambo, davon Löffel (hebr. mlch Salz = Leckbares).

Die erotische Lusterregung beim Saugen findet in den Sprachbeziehungen ihren Ausdruck, welche von felare = säugen zu felix = = glückselig überleiten und die sich in der Umdeutung der bona dea in die heilige Agathe bis in die christliche Zeit wirksam erwiesen haben.

Die Äußerung der Lustempfindung bei der Defäkation (in Form des reinen Urlautes) bestimmt die Ableitung der Namen für die Wahrnehmung des Geruchsreizes: olere, *ευ-ω-δης*, odor; und sie gibt dem Körperteil den bleibenden Namen: *ορρος*, aisl. ars, kelt. ersâ, oder es liefern ihn die geräuschmalenden Worte für den flatus: *περδω* → podex (Ammenwort: popo). Der Zauber der aus den Körperöffnungen stammenden Stoffe (K. Th. Preuss, »Globus« 86) läßt den Menschen die Naturvorgänge als Exkretionen am Leibe des Erd- und des Himmelsgottes deuten. Der Regen wird umgedeutet in »Harn der Sterne«, der Wind in Atem des Himmels. Die Bezeichnung des Sternschnuppenfalles der Perseiden als »Tränen des heiligen Laurentius« beweist die physiologische Ausdeutung der Vorgänge am Himmel der Vorzeit und damit das Bestehen physiologischer Assoziationen bei der ersten Schaffung der Namen.

Nach der bäurischen Wetterregel ist der heilige Medardus »Heubrunzer« — und die heilige Margareta »soacht in's Troad« (Marchfeld). Es ist mehr als eine Spielerei mit Gleichklängen, wenn der Mythos den Orion entstanden (*ορωρα*) denkt aus dem Harn (*ουρεω*) der Götter; denn das verbum *ουρεω* vereinigt die Begriffe des Harn- und des Samenlassens und der Regen und die Samenkörner befruchten die Erde.

An dieser Stelle erweist sich die Rückerinnerung an die Reihe der auseinanderfolgenden Begriffe des Kreisens, Krummseins und

der Schlauheit als wertvoll für den Nachweis der speziellen Auffassung des Himmelsgottes der Urzeit. Nicht den Bogen des Sonnenumlaufes meint die den Urlaut begleitende Geste des Halbkreises (wie Steyrer meint); es ist vielmehr der MOND der kreisrunde, rollende, (als Sichel) krumme, schlausinnige Mondgott, der alle primitiven Mythen beherrscht (Siecke). Der Mond als gehörnter, als Wind- und Wettergott mit seinem, das Geschlechtsleben des Menschen so tief betreffenden Einfluß, nach welchem die Menses als eine Defloration durch den Mond erscheinen. Das Blaubartmotiv ist dem lunaren Mythos entsprungen, die Entmannung des Noah, die Überwältigung des Simson sind die Ausläufer uralter Neumondmythen. Der Mond schickt Regen und Wind und er ist Heilgott. Der Mond treibt dem (weiblichen) Organismus bei seiner als reinigenden Heilwirkung aufgefaßten Beeinflussung Blut ab. Im Harn-, Schweiß- und Blutabtreiben (Gleichheit der Sekrete in primitiver Vorstellungsweise) und im Laxieren besteht alle urzeitliche medizinische Praxis, die sowohl auf die Sekrete des Menschen ausgeht, als sie anderseits von ihnen als Heilmitteln ihren Ausgang nimmt.

Die »schlechten Säfte« sind unheilvoll, so lange sie im Leib des Kranken sind, ihr schlimmer Zauber wendet sich zu heilkräftiger Wirkung, wenn sie ihn verlassen haben. Die »Dreck-Apotheke« mit ihren aus der Zeit der Ägypter bis ins späte Mittelalter zum Teil wörtlich bewahrten Praktiken hat ihren Ursprung in der urzeitlichen Humoralpathologie. Und der Mond, als Heilgott, bestimmt mit den Phasen seiner Gestalt die Zeiten der Dosierung der heilsamen Mittel.

Der Einfluß der meteorologischen Erscheinungen auf den Organismus bestärkt die Auffassung der Exkrete als ihnen verwandter Dinge. Der Zauberspruch einer Keilschrifttafel der Bibliothek König Assurbanipals (K 191*) beschwört den »Wind, den Verwandten der Götter, der zwischen Kot und Harn ausgeht, dessen Stuhl bei den Göttern, seinen Brüdern ist«. Die Befreiung von den Affektionen des Organismus »bedeutet« Glück (Niesen »zu langem Leben«, tobim chajim). Das Niesen wird als lustbetont nach dem Aberglauben bestraft, wenn es zur Unzeit erfolgt (»Niesen und Lachen am Freitag, Weinen am Sonntag«). Und wieder ist der Vorstellungskreis, der sich auf Körpersekretion bezieht, in enger Berührung mit dem andern Kreise, der die auf die Zeugung hinzielenden Gedanken umfaßt: Kot ist Ackerdung; aus dem Speichel der Wanen entsteht Kwasir, wie Orion aus dem Harn der drei Götter. Der Gedanke, daß die Sonne in den Leib der Himmelsgöttin (für den Ägypter die Mutter Nw-t) des Abends eingeht, um am Morgen aus ihrem Munde wieder hervorzukommen, ergibt sich so unmittelbar aus einer von sexuellen Vorstellungen beherrschten Naturbetrachtung, daß er sich über die ganze Erde verbreitet findet. Grey (Polynes. Myth., p. 54 bis 58) weist für Neuseeland den Mythos der »Rückkehr der Sonne in den Mutter-

leib« nach und ebendort enthält die Sage einen Kern, die sie aus der Konstruktion einer anthropokosmischen Parallele hervorgegangen erweist: Der Mensch würde unsterblich werden, wenn er, wie die Sonne, in den Mutterleib der »großen Frau Nacht« eingehen und ihn beim Munde wieder verlassen könnte. Der Mythos entspringt den Mutterleibsphantasien eines primitiven Volkes. Und ebenso bezeugen die Mythen, welche den Hades als ein verschlingendes Ungeheuer auffassen, die anthropomorphe Auffassung des Himmels und der Unterwelt (»im Bauche des Hades«, mibten scheol Jonah II, 2); sprachlich fixiert sich diese Auffassung der Parallele der Sonnenaufgangs- und -Untergangspunkte mit Körperöffnungen in dem Sanskritworte für »Abend«: rajanê mukha = »Mund der Nacht« und in den Umschreibungen: Hels Mund und Höllenschlund.

Zu der Auffassung des Regens als Harn (cfr. pluvia zu dem Urwort plu für »Ausspucken«) erweist sich der Ausdruck, nach welchem es »wie aus Schläuchen« gießt, unmittelbar zusammengehörig, dessen ursprünglichen Sinn der Zusammenhang zwischen »follis = Schlauch« und »φαλλος« enthüllt. Und der Ausdruck »Windlöcher« entspringt derselben Bezugnahme auf den eigenen Leib, bei dem Versuch, die Naturvorgänge mit dem dürftigen, aus dem physiologischen Bedürfnis entsprungenen Lautmaterial anschaulich zu machen.

II.

Der Mensch im Paläolithikum knüpfte an den Inhalt seines armen Vorstellungslebens, das einzig ausgefüllt war vom Spiel der unmittelbaren Erinnerungsbilder der Sinnesempfindungen, noch keinerlei spekulative Überlegung und so mußten ihm, so lange dies galt, alle die aus mystischem Theoretisieren der Vorgänge in der Welt resultierenden Begriffe fremd bleiben, die späterhin — nach der Konzeption der Seelenidee — über das menschliche Denken solche Herrschaft auszuüben mächtig waren, daß die große Menge noch heute sich blind ihr unterwirft. Vor der Periode der Einlegung wirkender Ursachen hinter den Ablauf der Dinge, in den Zeiten des noch einfachen, erfahrungsmäßigen Betrachtens, empfing der Mensch die unmittelbarsten Eindrücke von der Natur. Die für den Erfolg seines Jägerlebens unmittelbar notwendigen Tierlautnachahmungen repräsentierten den Kern eines geringen Besitzes an Lautäußerungen, die noch nicht als Sprache bezeichnet werden dürfen. Aus dem Lallen aus Freude über den selbsterzeugten Klang, aus dem rhythmischen Spiel der Gliedmaßen, das phylogenetisch und ontogenetisch unsere Kindheit charakterisiert, sondert sich eine Anzahl von Gesten und Lautgebärden ab, eine Reihe physioplastischer Lautbilder, die aus der unmittelbaren Reaktion der Dinge in der Außenwelt auf die Psyche hervorgehen mußten; es waren nicht mehr Lautabbildungen, sondern Übertreibungen des unwillkürlichen Spieles der Gesichts-

muskeln bei der mimischen Widerspiegelung der Dinge, die bei willkürlicher Wiederholung von anderen unmittelbar verstanden werden konnten. Das mimische Element ist in den Namen für die Geruchs- und Geschmacksempfindungen und für die einfachsten Tatsachen jeder Sinnesempfindung überhaupt überall nachweisbar. Vom Saugen nimmt die Bezeichnung der Geschmacksqualitäten, auch die der unlustbetonten, ihren Ausgang, da eben das Saugen der Prüfung auf den Geschmack vorausgehen muß. Das die angenehmen Geschmackempfindungen begleitende Schlucken (γλ) ist für »Süß« kennzeichnend und ebenso das zischende Einziehen des Luftstromes wegen der innigen Verwandtschaft zwischen Geruch und Geschmack.

— σ in ἡδυς, suavis, süß, ahd. suozi, Suppe von supfen = schlürfen, saugen, sugere.
— σ + m: hebr. mzh, mzz saugen, subst. Saft.
— μ + Dental: Met, μεθυ, lit. medùs, Honig, hebr. mthq mit Lust saugen, schnalzen, schmatzen, ass. maṭku Honig.
— m + σ: ahd. smęcken, lit. smaguriaĩ Leckerbissen.
— Der Zitterlaut ϱ der Klanggebärde des Kälteschauerns, der dem Saugen angefügt, dient dem Ausdruck des Bittern.
— μ + ϱ: hebr. mr bitter, (cfr. interj. brr!)

Dem Wohlgeruch ist der süße Geschmack so nahe verwandt, daß sich die Namen decken, die starke Gefühlsbetonung des Süßen führt durch Gegenteilsverkehrung der Namen (»Gegensinn der Urworte«) zu Bezeichnungen des Bittern, die nicht mehr unmittelbar die Empfindung wiedergeben, sondern der höheren Stufe der Entwicklung des eigentlichen sprachlichen Ausdrucks durch abgeleitete Namen angehören:

süße Lust → bitterer Schmerz (σμ + ϱ) σμεϱδνος, mordeo
↓
süßer Duft → schmerzerregend riechen:
↓
süßer Geschmack → bitter zu findo = spalten, herb, lit. kartùs.

Der aus dem Widerhall der Natur in der Psyche des primitiven Menschen folgende Zwang zur Mitempfindung, welche die intensive oder gewohnte Wahrnehmung auch der nicht tönenden Phänomene in Laute zu verwandeln trieb — aber ohne Bewußtsein des so geschaffenen Symbols — die mit der wachsenden Fülle der erlernten Klanggebärden ausreifende Technik der Stimmittel und das erstarkende Gefühl für den Rhythmus ermöglichten dem Menschen einen bislang meist nur reflexmäßig arbeitenden Muskelkomplex der Herrschaft des Willens ganz zu unterwerfen.

Jenseits aller Etymologie und jeder philologischen Regel bestehen noch in allen lebenden Sprachen Nachläufer primitivster Lautäußerung, zum Teil infolge überkommenen Gebrauches lebendig bewahrt, zum Teil in unserer Kindersprache immer wieder neu

erweckt und dem Vokabular der Ammensprache zugewiesen. An der Grenze dieser primitiven Urlaute und am Übergang zur geordneten Rede stehen die Wortwurzeln, welche theoretisierende Spekulation aus den Urlauten ableitet oder neu erschafft und die infolge der Lockerung des früher so engen Zusammenhanges von Klang und Sinn vieldeutiger sind, schwankender im Gebrauch und unsicherer in der Wirkung.

Es ergibt sich eine Möglichkeit, die Entwicklung der Schöpfung der Namen nach Stufen zu ordnen.

Es umfaßt die **I. Stufe**:

A. An sich sinnlose Lallworte:

λαλειν, hebr.: l^{c}g stammelnd reden, *bar*barisch reden
l^{c}σ barbarisch
l^{c}t *vo*rare
} ~ Urlaut *ουωρ*
l^{cc} schwatzen
l^{cc} schlürfen

B. Die Anwendung des Urlautes bei der Äußerung der Affekte im Jagd- und im Paarungsruf und bei der Unterstützung der Arbeit des Bohrens durch seine rhythmische Wiederholung führt zur Entstehung der Verba mit der Grundbedeutung des Vereinigens, Zusammensetzens aus der Urform *ωρ*:

I. *αρτιος* aneinanderpassend, aptus, artus.
ἅπτω, sero, *εἱρω*, *ἁρμος* Fuge.
Sexuelle Funktionen (das Lingam als Vereinigung): *οὐρεω*: vir, *οιφαω*, *οχευω* = venero.
Zusammenfügen der Enden: orbis.

II. *ωρ* = trennen (Gegensinn der Urworte): *ορυσσω* grabe, *αροω* pflügen = coire.

Auf der II. Stufe ist die konsonantische Determinierung des Urlautes teils noch onomatopoetischen Ursprungs, teils erzielt sie sie der Zwang zur Synästhesie.

Spezialisierung der Namen für das Werkzeug: *ωρ* → *τωρ* Bohrer, *πωρ* Spieß, *κωρ* Scharrwerkzeug.

Verba für einfache Bewegungen: drehen *τωρ*, kreisen *κωλ*, rollen usw. und deren Kurzformen als Hilfsmittel für die Begriffsdifferenzierung:

— iteratives r (Kurzform eines Urwortes für die horizontale Bewegung) (~ *ῥεω*).
— iteratives f für die gleichmäßige Bewegung eines fremden Körpers (Geräusch des Durchschneidens der Luft).
— iteratives s für die vertikale Bewegung.
— t Auftreffen auf ein Hindernis: beim Aussprechen des Konsonanten trifft die Zunge auf die Zähne.

— p Auseinanderstreben, physiologisch das der Lippen, Bewegung des Fortblasens:

πνεω, hebr. *p*wch (ass. pû Streu, napâḫu Feueranblasen) = = stoßweise blasen.

Dagegen: hebr. *r*wch gleichförmiges Wehen des Windes.

Die starke wortbildnerische Fähigkeit der Kurzformen wird durch deren Kombination noch weiter erhöht:

— s + t ist für sich allein die ohne weiteres verständliche interjektive Aufforderung für das *St*ille-*St*ehen: st! = sta!
— st + r: zwei oder mehr senkrechte Linien: Strahl, strecken (die Beine), stehen (mit strammen Beinen).
— sp + r: zwei oder mehr auseinanderstrebende Winkel: spalten, Spreu, spritzen, springen (mit gespreizten Beinen), sprechen.

Die Stufe der mimischen Nachahmung der einfachen Naturvorgänge ist vollkommen analog dem Stadium des physioplastischen Zeichnens. Der Einfachheit des Bildes entspringt die Vieldeutigkeit der Urwörter, so daß die Begriffsüberdeckungen stattfinden mußten, die später auch auf die an sich eindeutigen Wortgebilde der höheren Stufen übertragen wurden:

hebr.: plch ackern und gebären,
plth gebären,
plq spalten, subst. παλλαξ Beischläfer
zu pll spalten, pls durchbohren als der Urbedeutung.

Die Umdeutung der Namen, die der Handwerkstätigkeit entstammen, in Wörter für die Vorgänge in der Physis und vornehmlich für deren sexuelle Seite, bezeugt in ihrer ununterbrochenen Übung das Zustandekommen der Sprache aus physiologischen Effekten. Die Pointe fast jeder Zote läuft auf eine Umschreibung des sexuellen Aktes — für den der Mensch niemals genug Namen gefunden haben wird — durch Worte aus den entferntesten Begriffssphären. Die Kunst des obszönen Witzes besteht in der Auffindung eines tertium comparationis zwischen dem Lingam und irgendeinem harmlosen Dinge in der Welt: die Freude, auch dem unschuldigsten Worte einen lasziven Nebensinn unterschieben zu können, die Sucht der Wortentjungferung ist das Erbe einer Urzeit, die alles Geschehen in der Welt mit ungewecktem Geiste nicht anders als aus dem Fleisch heraus zu verstehen vermocht hat.

III.

Die Beherrschung der Sprache hat den Menschen jahrtausendelangem Irrtum zugeführt. Nachdem die Sprache feste Formen angenommen hatte, die sich von Geschlecht zu Geschlecht weiter vererbten, lernte er im Wort einen wirkenden Zauber zu spüren, da es ihm



erspart blieb, das Werden der Sprache an sich selbst zu erfahren. Er hob alles, was tönte, als ein Besonderes über die stumme übrige Welt empor; denn »alles, was tönt, gibt einen Geist kund«.

Die Welt war dem redenden Menschen reicher an Inhalt geworden, bis sich ihm der — zuvor für so einfach gehaltene — Zusammenhang seiner selbst mit den Dingen durch die aus reifender Erfahrung notwendig gewordene Einfügung neuer Glieder so weit gelockert hatte, daß er zwischen den Dingen und in ihnen wirkend Kräfte und Seelen erfand. Im Anfang sprach die Natur unmittelbar den Menschen an und er sprach zu ihr. Er fühlte die Dinge auf sich wirken, so daß es ihn zu reden zwang und so redete er später, um die Dinge zu zwingen. Die imitative Magie vervollständigte den im Anfang einzig geübten Wortzauber in den späteren Zeiten beginnender Kunstübung mit der Praxis des Bildzaubers. Die Überschätzung des Wertes der Sprache treibt den Menschen dem Wahne zu, daß der richtig erratene Name die Dinge ins Leben ruft.

Die III. Stufe der Sprachentwicklung ist die der ideoplastischen Wortbilder. Die neuen Namen sind durch theoretisierendes Umschreiben gewonnen, sie haben nicht mehr die unmittelbare Beziehung auf die Dinge, sie abstrahieren von ihnen und zielen in eine neue metaphysische Welt hinter den Erscheinungen.

Die Sprache bereichert sich am Abstrakten und es erwacht das Gefühl für die ästhetische Wirksamkeit der Laute. Das Beispiel für den Namen des abstrakten Begriffes SEELE möge zeigen, wie seine Entwicklung vorgestellt werden kann:

Auf der I. Stufe bedeutet das Lautgebilde šu den Wind als onomatopoetisches Nachbild seines Wehens. Eine im Wind bewegte Vogelfeder und die bewegte Luft werden als unabhängige Phänomene aufgefaßt. Auf der II. Stufe erfolgt die Differenzierung durch Kurzformen: σ ⟨säuseln⟩ + π ⟨blasen⟩ ergibt σιπ ⟨sibilare⟩ oder redupliziert hebr. zpzp = πιπιζειν, mit iterativem r hebr. zpr = piepen; spirare. Die bewegte Feder wird, weil sie sich bewegt, für beseelt gehalten. Die Feder ist der Windgott ⟨ägypt. šw⟩, dessen Name also ⟨hieroglyphisch⟩ mit dem Zeichen der Straußfeder geschrieben wird, der Wind ist sein Atem in der Natur. Auf der III. Stufe wird die kausale Beziehung zwischen dem Flattern der Feder und dem Wind aufgestellt. Der Mensch hat gelernt genug abstrakt zu denken, um auch in anderes, als in einen Körper eine Seele einzulegen: dem Wind wohnt eine Kraft inne, welche die Feder hin und her treibt. ⟨Seele zu abg. sila = Kraft⟩. Der Wind ist Seele und die Seele nimmt von ihm ihre Namen: anima, θυμος; rwch. Bei der Entstehung des Seelengedankens waren die Erfahrungen des Traumes mitwirkend gewesen; seine Sprache ist bis auf den heutigen Tag seit der so weit hinter uns gelassenen Periode des animistischen Denkens unverändert geblieben. Die Verfolgung des Problems ergibt, daß die Redewendung von der

Sprache des Traumes

nicht wörtlich genug genommen werden kann. Im Traum schaffen wir Worte und sie erweisen sich als Muster ideoplastischer Konstruktionen. Im Traum ruhen wir vom Zwange des phantasiefeindlichen logischen Denkens und dessen sprachlichen Ausdruckes aus; wir verlernen für eine Nacht die mühsam errungenen und erhaltenen Vorteile einer höheren geistigen Entwicklung und bewegen uns in den bequemeren Geleisen einer prähistorischen Denkweise, die in uns noch zu sehr nachwirkt, als daß sie von der täglich geübten spurlos hätte verdrängt werden können. Und auch im wachen Leben fallen wir in die Sprache der Urzeiten zurück, wenn wir vor uns hinsummen und trällernd und murmelnd Laute erfinden, die kein Vokabular bestimmt, sondern die Stimmung des Augenblicks.

Das »absolut Egoistische des Traumes« (Freud) entspricht in enger Parallele der anthropozentrischen Denkweise des primitiven Menschen, ebenso wie die für den Traum typische Überwälzung der Schuld.

Die »Gleichheit der Sekrete« für den Traum, die Gleichsetzung der Seele mit Luft, Atem und Flatus entspricht dem prähistorischen Denken. Der Urin ist gleich dem Sperma (*ουρεω*), insofern auch er befruchtend, Leben und Seele übertragend gedacht wurde (Mythos von der Entstehung des Orion). Auch das infantile Denken schafft Seelenwesen aus den Exkreten, wie das von Dr. W. Stekel (Sprache des Traumes. p. 175) erwähnte Götterpaar des Kakimannes und Lulumannes beweisen kann.

Die »Gleichheit der Körperteile und Körperöffnungen« findet ihre Parallele in der Zuordnung verwandter Vorstellungen zu einem Namen in einer an Wortformen noch armen prähistorischen Sprache und diese Armut erklärt den häufigen Gegensinn der Urworte und die Begriffsverkehrung im Traume.

Die Bisexualität der Traumbilder hat ihre Entsprechung in der Geschlechtslosigkeit der Namen der Vorzeit, ehe die Periode des Spekulierens und der Theorie die Dinge beseelt hatte. *τικτω* heißt gebären und zeugen, der Nilgott mit weiblichen Brüsten und die bärtige Ištar sind Beispiele alter zweigeschlechtlicher Symbole.

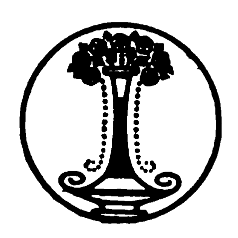
Kosenamen verbergen für das Wachleben unbekannt bleibende Vorstellungen der Vorzeit, die im Traume frei werden: die Schnecke als Sexualsymbol ist wie die Schlange (»Schneckerl« und »Schlingel«) (= gewundener Charakter ~ »Strick«) aus dem schon einmal bedeutungsvoll erkannten Übergang der Begriffe des Krummseins in Schlausein erklärlich: die Erschleichung des Geschlechtsgenusses ist ein niemals ganz aufgegebenes Ziel des sexuellen Begehrens. (Daß die Schnecke, die in ihr Haus, und die Schlange, die in ihr Loch schlüpft, Bilder für den Sexualakt unmittelbar abgegeben haben, erweisen der Traum und die sprachliche Überlieferung in gleicher Weise.)



Die Schildkröte, die sich ähnlich wie die Schnecke in ihr Gehäuse zurückzieht, gibt ihren Namen der vulva: γερρον = Schildkröte = vulva, kelt krotta, ahd. hrota (in denselben Bedeutungen machen die Krötenfiguren als Opfergaben für die Gesundung der Gebärmutter verständlich).

Die so oft bewunderte Verdichtungsarbeit des Witzes im Traume ist eigentlich wenig befremdlich: wie in die ideographische Darstellung einer menschlichen Figur alles aufgenommen wird, was nur gedanklich, aber nicht optisch nebeneinander erscheinen kann — (in der Kunst des Kindes und der des alten Ägyptens) — drängt die Traumarbeit durch Klangassoziation zusammengehörige Elemente in ein neues typisch ideoplastisches Wortbild.

Das Vorwiegen der akustischen und optischen Empfindungen im Traume (die Reduzierung der Empfindungsqualitäten im träumenden Zustand auf Photismen und Phonismen) kommt sprachlich darin zum Ausdruck, daß ahd. troum, as drōm (zu δρύω = Lärm) den Gegensatz zum **stillen** Schlaf bezeichnen wollen.



Von Reim und Refrain[1].

Ein Beitrag zur Psychogenese dichterischer Ausdrucksmittel.

Von Dr. KARL WEISS, Wien.

Die vorliegende Arbeit setzt sich das Ziel, zwei spezielle Kunstformen, den Reim und den Refrain, auf ihre Abhängigkeit vom Unbewußten hin zu untersuchen, mit anderen Worten, die psychischen Bedingungen ihrer Entstehung und Verwendung aufzudecken. Indem sie mit der Arbeitsmethode der Psychoanalyse an diese Aufgabe herantritt, will sie nichts anderes sein, als der Versuch, psychoanalytische Einsichten und Erkenntnisse auf ein Teilgebiet der dichterischen Darstellung anzuwenden, ein Versuch, der auf anderen Gebieten der Geisteswissenschaften oft und erfolgreich unternommen worden ist. Insbesondere soll betont werden, daß diese Untersuchung nicht vom Standpunkt des Sprachforschers gewertet werden will. Wo sich die Notwendigkeit ergab, auf die Entwicklungsgeschichte der Sprache hinzuweisen, da geschah es in Kürze und durch Anführung von Tatsachen, die allgemein bekannt sind; und auch die Auswahl des Materials, aus dem unsere Folgerungen entwickelt werden, geschah lediglich vom Standpunkte des Psychologen aus, der die Überzeugung hat, daß die Gesetze des psychischen Geschehens Ewigkeitswert haben.

Die Anregung zur Behandlung dieses Themas gab uns ein Kinderreim, dessen Analyse im folgenden gegeben werden soll.

Die kleine Ruth produzierte ihn, damals dreieinhalbjährig, am Nikolotage 1911, zwei Monate nach der Geburt ihres Bruders. Er lautet so: »Der Stefan wird was Schönes kriegen — ich glaube aber auch die Rut' — weil er soviel schreien tut.« Aus der Kenntnis der Komplexe der Reimerin heraus gelang es unschwer, die Analyse dieses Reimes herzustellen. Die erste Zeile: »Der Stefan wird was Schönes kriegen«, stellt sich als Überkompensation ihrer feindseligen Einstellung gegen den Bruder dar, die sich wohl recht häufig in Worten und Gebärden äußerte, aber doch schon der Verdrängung zu unterliegen begann. Die zweite Zeile: »Aber ich glaube auch die Rut'«, zeigt uns, daß diese Verdrängung im vorliegenden Falle mißglückt ist. Es ist dem Kinde unmöglich, dem unbewußt gehaßten Bruder etwas zu gönnen, woran sie nicht selbst auch Teil haben soll. Der Wunsch nach diesem Anteil setzt sich durch, wenn sie erwartet, sie werde auch etwas Schönes kriegen. Die hypothetische Form dieser Erwartung ist nun sehr berechtigt. Sie erweist sich gleichfalls als Produkt eines unvollständig verdrängten Affektes, nämlich der Befürchtung, nicht beschenkt zu werden; denn sie hatte sich keineswegs so benommen, daß sie mit Sicherheit auf eine Be-

[1] Nach einem am 19. Februar 1913 in der psychoanalytischen Vereinigung zu Wien gehaltenen Vortrage.

scherung rechnen durfte. Gerade an jenem Tage war sie über ihr gewöhnliches Maß hinaus von einer Ausgelassenheit, die ihr Mädchen zu der Bemerkung veranlaßte, sie werde nicht nur kein Zuckerwerk bekommen, sondern die Rute, die der Nikolaus für schlimme Kinder mit sich führe. Diese Bemerkung hat ihr Eindruck gemacht und er ist stark genug, die Erinnerung an sie in dem Augenblicke wieder wachzurufen, wo es ein äußerer Umstand, die Klanggleichheit zwischen Ruth und Rute zuläßt. Diese Gleichheit erweist sich überdies als ausgezeichnetes Mittel, den Reim den Absichten des Unbewußten dienstbar zu machen. Sein ursprünglicher Sinn wird vollständig verkehrt. Es heißen jetzt die beiden ersten Zeilen: Der Stefan wird was Schönes kriegen — ich glaube aber auch die Rute. Mit dieser Ersetzung hat das Kind zweierlei erreicht: Erstens hat es die unbewußte Befürchtung, leer auszugehen, entwertet; denn wenn der Bruder auch eine Rute bekommt, so wird dadurch die Bedeutung der übrigen Geschenke sehr in den Hintergrund gerückt. Und zweitens macht es die Überkompensation rückgängig, hebt die Verdrängung auf und gestattet sich wieder die alten feindseligen Regungen gegen den Bruder. Diese werden durch die dritte Zeile rationalisiert: er kriegt die Rut', — weil er so viel schreien tut. Die Rationalisierung erlaubt, den Reim samt seinem unbewußten, tieferen Sinn zu akzeptieren und wie willig dieses Entgegenkommen benützt wird, zeigt die sekundäre Bearbeitung, in der der Reim nach wenigen Tagen reproduziert wird. Da heißt es nämlich jetzt: Der Stefan wird was Schönes kriegen — aber ich glaube doch die Rut' — weil er so viel schreien tut. Der Doppelsinn ist damit eliminiert, jetzt kann nur die Rute gemeint sein. Die kleine Dichterin zieht ihre bewußte Persönlichkeit aus ihrem Werke zurück, nur ihr Unbewußtes bleibt darin, das allerdings recht deutlich.

Sehen wir zunächst von dem tieferen Sinn des Reimes ab, den wir als Ausdruck unbewußter — wie wir später entwickeln werden, konfliktuoser — Tendenzen kennen gelernt haben, so bleibt für die weitere Betrachtung die Form dieser infantilen Dichtung übrig. Sie ist die eines jeden anderen Reimes. In zwei aufeinander folgenden, durch den gleichen Klang der Endworte auffallenden Zeilen, wird ein Gedanke ausgedrückt. Daß als Reimwort die Form »tut« verwendet wird, die in der infantilen Sprache bekanntlich eine große Rolle spielt, entspricht völlig dem kindlichen Charakter des Reimes. Da nun von einer bewußten, gedanklichen Arbeit, die die Verbindung der beiden Reimstücke hergestellt hätte, nicht die Rede sein kann, so ist anzunehmen, daß sich aus einem ganz bestimmten Grunde die in dem kindlichen Sprachschatze bereitliegende Redeform »tut« automatisch einstellt, um den Reim zu gestalten, offenbar induziert durch das vorhergehende »Ruth«, und zwar durch das den beiden Worten gemeinsame Element des Gleichklanges. Seine schöpferische Fähigkeit liegt in seiner Eignung, in dem Kinde eine Lustempfindung auszulösen, die unverkennbar auf der euphonischen

Wirkung der Klangfolge basiert und eine weitere Verstärkung aus der rhythmischen Gliederung der Verszeilen bezieht. Um zu erkennen, ob es wirklich Gleichklang und Rhythmus sind, denen dieser Charakter der Lustgewährung zukommt, ist es notwendig, sie auf ihre Stellung in der sprachlichen Produktion der Kinder zu untersuchen und sie in ihren Beziehungen zur Entwicklung der Sprache zu betrachten.

Wir beginnen mit dem Gleichklang und wollen uns der ersten artikulierten Äußerungen des Kindes erinnern. Da sehen wir, daß die Intonation bei geschlossenen Lippen den Laut m, bei geöffneten a ergibt, abwechselndes Schließen und Öffnen die Silbe ma und die Wiederholung des Vorganges den Gleichklang mama. Wir dürfen hier der Tatsache gedenken, daß sich dieses Lautgebilde als Wort in allen Sprachen erhalten hat[1]. Auf demselben Wege der alternierenden Verwendung von gleichem Konsonant und Vokal geht auch weiterhin die Vermehrung des kindlichen Sprachschatzes vor sich und wir können ihn überall in der infantilen Begriffsbildung verfolgen. Die Bezeichnungen des Kindes für Teile seines Körpers oder für dessen Funktionen sind ja hinlänglich bekannte Beispiele dafür. Sicherlich hat diese Art kindlicher Tätigkeit ihre psychische Begründung und wir werden von ihr noch zu sprechen haben. Daneben scheint aber auch eine teleologische Deutung möglich. Der Säugling wendet einem ihm vorgehaltenen Objekt zunächst keinerlei Interesse zu, es sei denn, daß es durch besondere Qualitäten, wie Glanz oder grelle Farbe, ausgezeichnet sei. Bewegt man aber den Gegenstand vor den Augen des Kindes hin und her, so beginnen diese die Bewegung alsbald zu verfolgen und jenen zu fixieren. Daß die Bewegung für die Entstehung der Wahrnehmung von großer Bedeutung ist, ist ja eine allgemein bekannte Tatsache. Man wird nun bald merken, daß das Kind ein solches Objekt später auch erkennt, wenn es sich in Ruhelage befindet, offenbar dadurch, daß es ihm mehr Aufmerksamkeit zuwendet, weil es die gewohnte Bewegung erwartet. Es handelt sich also in diesem Falle um eine Übung des visuellen Gedächtnisses durch Wiederholung von Sinneseindrücken. Übertragen wir diese Beobachtung auf den Vorgang der Wortbildung, so ließe sich denken, daß durch die zeitliche Aufeinanderfolge von gleichklingenden Lautverbindungen, also gewissermaßen durch die Bewegung des Klanges eine ähnliche Übung des auditiven Gedächtnisses erzielt werde, so daß dann solche Bildungen leichter in den Wortvorrat des Kindes übergehen. Natürlich ist nicht zu übersehen, daß die Klangfolge sich nicht im Raume vollzieht. Daß der Gleichklang als wesentlicher Bestandteil der Kindersprache

[1] E. B. Tylor berichtet, daß bei den meisten primitiven Völkern die Mutter ma, der Vater pa heißt. »Primitive Culture«, I. Bd., p. 223.

Nach Ratzel (Völkerkunde, I. Bd., p. 156) wird bei den Hereros die Mutter Mamma, der Vater Tate genannt. Indessen gilt die Bezeichnung nur für die eigene Mutter, beziehungsweise für den eigenen Vater.

auch von den Erwachsenen, wenigstens unbewußt, erkannt wird, geht daraus hervor, daß sich die Umgebung des Kindes seiner zur Verständigung mit demselben ganz allgemein bedient.

Gehen wir nun von der ontogenetischen zur historischen Betrachtungsweise über, so werden wir uns zunächst mit der Bedeutung der Figur des Gleichklangs für die Entwicklung der Sprache zu beschäftigen haben. Seine Fähigkeit zur Sprachbildung ergibt sich aus der folgenden Betrachtung. Für den primitiven Menschen war sein Ich das ursprüngliche Anschauungsobjekt, dessen Äußerungen er nach außen projizierte[1]. So gestaltete er sich die Welt nach seinem Ebenbild. Diese für die seelische Entwicklung des Menschen sonst so fruchtbare Auffassung versagt aber, wenn wir sie auf die Entwicklung der Sprache anzuwenden versuchen. Anders aber, wenn wir uns vorstellen, daß der Urmensch auch versucht habe, seinerseits die Äußerungen der ihn umgebenden Welt als Äußerungen eines ihm gleichgesetzten Ich in sich aufzunehmen, also die Umwelt zu introjizieren, und zwar auf dem Wege der Nachahmung. Dann können wir daran denken, daß er sich zur Bezeichnnng eines Teiles der Natur der gleichen klanglichen Äußerungen bedient habe, die sie selbst hervorbringt und wir haben dann jene Form des sprachlichen Ausdrucks vor uns, die wir als onomatopoetische kennen. Daß diese Art der Sprachbildung ihre ontogenetische Parallele hat, lehrt uns die Erfahrung. Die Kinder bezeichnen beispielsweise Tiere durch Nachahmung der Laute, die diese hervorbringen. Als wesentlichstes Merkmal ist da wie dort leicht der Gleichklang zu erkennen. Er findet sich auf einer höheren Stufe der Sprachbildung wieder. Zu einer Zeit, da der Ausdruck schon zum Worte geworden ist, erscheint er in den Urworten. In ihrem ersten Beginn geht seine Verwendung bis zur Wiederholung ein und desselben Wortes. Diese stellt sich als notwendig heraus, wenn es sich z. B. darum handelt, in einem Satze einen Begriff und sein Gegenteil auszudrücken. Erst viel später erfolgt die Auseinanderlegung des doppelsinnigen Urwortes in zwei einsinnige und sie geschieht so, daß jedes von ihnen durch eine Modifikation der Wurzel gebildet wird. Schon diese Art ihrer Entstehung läßt erwarten, daß wir dabei das phonetische Prinzip des Gleichklangs wieder am Werke sehen. Ein Beispiel aus Freuds[2] Referat über die Arbeit Abels sei hier zur Veranschaulichung zitiert: siccus — succus. Erscheint also auf dieser Stufe der sprachlichen Entwicklung seine Verwendung hauptsächlich deshalb notwendig, um die Mitteilung durch das Wort zu ermöglichen und zu fördern, so darf uns doch die Tatsache auffallen, nicht allein, daß wir ihn in den höchstentwickelten Sprachen wiederfinden — da die Entwicklung der Sprache ein organisches Wachsen ist, kann seine Persistenz nicht wundernehmen — aber

[1] Vgl. Dr. Hanns Sachs, Über Naturgefühl. »Imago«, I. Jahrg., p. 119 ff.

[2] Über den Gegensinn der Urworte. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. II. Bd., 1910, p. 179 f.

daß er dort mit einer gewissen Absicht verwendet wird, die kaum anders erklärt werden kann, als aus einem Wohlgefallen an seiner euphonischen Wirkung. J. Bekker[1] sagt an einer Stelle: Homer kennt auch die Wiederkehr des gleichen Klanges, wie reizend die auf Ohr und Verständnis einwirkt. Bei Gerber[2] finden wir in der folgenden Bemerkung bereits einen Hinweis auf die Bedeutung des Gleichklanges für die dichterische Darstellung. Dort heißt es: ». . . auf solcher Freude an gleichen Klängen in der Sprache beruht das Entstehen der später kunstmäßig ausgebildeten und benützten Alliterationen, Reimen, Assonanzen, Annominationen.« An einer anderen Stelle (II. Bd., p. 130 ff.) lesen wir: »Das natürliche Gefallen an der Wiederkehr der Klänge in der Sprache haben wir oben besprochen, ebenso auch, daß Gleichklänge, um ihrer selbst willen herbeigeführt, vom Verstande als störend empfunden werden, weil sie so vom Sinne, dem Zwecke der Rede ablenken.« Er zitiert ferner das Urteil eines Rhetors der Alten, des Demetrius[3] über die notwendige Beschränkung des Gebrauchs von Gleichklängen in der literarischen Sprache. Dieser hält ihre Benützung für recht bedenklich (χρῆσις — ἐπισφαλής), sie störe den Ernst und hebe das Gewicht der Rede auf.

Halten wir also fest, daß der Gleichklang einerseits Wohlgefallen erregt, anderseits aber imstande ist, die Apperzeption der Rede zu beeinflussen und ihren Sinn zu stören, so stehen wir vor einem Widerspruch, dessen Lösung wir beim Studium der menschlichen Psyche finden. Wir kennen seit Freud[4] als die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens das Lust- und das Realitätsprinzip und wissen, daß die Aktionen der kindlichen Psyche lediglich unter der Herrschaft des ersteren stehen, während die Anforderungen des späteren, realen Lebens eine Abkehr von jenem und die Anpassung an die Wirklichkeit notwendig machen. Analog scheint nun die Verwendung des Gleichklanges in der Sprache eine Unterwerfung unter das Lustprinzip zu bedeuten, die natürlich dort, wo der Verstand entscheidet, wo also die Realität bedeutsamer ist, abgelehnt werden muß. Wir wollen versuchen, diese Ansicht zu stützen, indem wir den Gleichklang in der kindlichen Sprachproduktion eingehender untersuchen.

Wir werden uns zunächst zu fragen haben, ob wir nicht im Seelenleben des Kindes eine Motivierung für die Verwendung des Gleichklanges auffinden können, ob nicht die Leistung in einem direkteren Verhältnisse zur Triebbefriedigung steht. Die Beantwortung dieser Frage wird uns aus der Erörterung des Zweckes

---

[1] »Homerische Blätter« (p. 185: zitiert nach Gerber, Die Sprache als Kunst).

[2] Gustav Gerber, Die Sprache als Kunst. I. Bd., p. 395. II. Aufl., Berlin 1885.

[3] Περὶ ἑρμ. Vol. III., p. 267 Sp.

[4] Freud, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. »Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen.« III. Bd., 1911.

der kindlichen Sprachäußerungen erwachsen. Von hier aus gesehen ist der Gleichklang nur eine zufällige Form. Durch die erste sprachliche Aktion erwirbt das Kind eine Triebbefriedigung, indem es sich Nahrung verschafft oder die Nähe seiner Sexualobjekte, wie Mutter oder Amme. Ist die Aktion aber einmal als geeignetes Mittel für diesen Zweck erkannt, so ist ihre Wiederholung nur eine natürliche Folge. Die psychische Leistung des Wiedererkennens, die in dieser Wiederholung erkennbar ist, wird uns noch beschäftigen. Der Affekt der Lust aber, der sich an jenes hängt, gehört eigentlich zu der durch die Sprachleistung erreichten Triebbefriedigung, so daß das Wiedererkennen und Wiederholen, das uns als Gleichklang in der kindlichen Sprachschöpfung entgegentritt, im Grunde auf der Basis des Wiedererkennens und Wiederholens der wirklichen Triebbefriedigung aufruht. Die Lust am Gleichklang ist daher repräsentativ[1] für die Lust an einer Wiederholung, die nicht der Leistung selbst, sondern der mit ihr verknüpften Triebbefriedigung zukommt[2].

Wir haben somit ein wichtiges Motiv für die Benützung des Gleichklanges durch das Kind kennen gelernt und wollen uns jetzt mit einem zweiten beschäftigen. Sehen wir die kindliche Sprachbildung näher an, so finden wir, daß sie aus zwei Anteilen zusammengesetzt ist: einem physischen, bestehend in der motorischen Aktion ⟨Artikulation⟩ mit den Lautverbindungen als Effekt und einem psychischen, der Aufnahme jenes Effektes in das Bewußtsein als Vorstellung. Wird nun diese Vorstellung bei einer Wiederholung des Vorganges neuerlich aufgenommen, so wird sie dem Bewußtsein als etwas Bekanntes erscheinen, sie wird wiedererkannt. Von diesem Wiedererkennen sagt nun Groos[3], es sei mit Lustgefühlen verbunden, doch nicht an sich, sondern es erhalte diesen Charakter erst durch Überwindung der Widerstände, die ihm im Wege stehen, durch Beseitigung einer psychischen Stauung. Freud[4] bestreitet die Notwendigkeit solcher Widerstände als Mittel zur Erhöhung des Lustgefühls und erklärt das Erkennen an sich als lustvoll durch Erleichterung des psychischen Aufwandes. Er sagt weiter: ». . . daß Reim, Alliteration, Refrain und andere Formen der Wiederholung ähnlicher Wortklänge in der Dichtung die nämliche Lustquelle, das Wiederfinden des Bekannten ausnützt, ist gleichfalls allgemein anerkannt.«

---

[1] Nach einem Wort von Dr. Victor Tausk ⟨Wien⟩.

[2] Dafür, daß die ersten kindlichen Sprachäußerungen, die den Gleichklang durch Wiederholung erzeugen, tatsächlich in enger Beziehung zur Triebbefriedigung stehen, können wir anführen, daß die primitiven Benennungen der Elternteile, wie wir sie oben erwähnt haben, immer nur bei den eigenen Eltern angewendet werden und so gleichsam die alte, infantile ⟨sexuelle⟩ Beziehung zwischen diesen und dem Kinde festhalten, während für den Mitteilungszweck in der Sprache andere Bezeichnungen entstehen.

[3] Karl Groos, Die Spiele des Menschen. 1899. p. 153.

[4] Freud, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. II. Aufl. 1912. p. 104.

Es tritt uns die Lust, die durch das Wiedererkennen gewonnen wird, als weiteres Motiv für den Gebrauch des Gleichklanges in der infantilen Sprache entgegen. Die Leistung erscheint hier als selbständige Lustquelle, die Lust stammt aus der psychischen Ersparung.

Mit diesen Feststellungen haben wir einen Aufschluß über die psychischen Motive für die Verwendung des Gleichklanges gewonnen, indem wir zeigen konnten, daß das Gefallen an ihm auf lustbetonte Aktionen der kindlichen Psyche zurückgeht, daß er, der ein charakteristisches Element von Reim und Refrain ist, also ein infantiles Vorbild hat.

Es ist nun an der Zeit, des zweiten Elementes zu gedenken, das in beiden vertreten ist, nämlich des Rhythmus. Er bildet einen wesentlichen Bestandteil des Gleichklanges, sein notwendiges Korrelat, und es fragt sich nun, ob und inwieweit er zur Lustwirkung beiträgt, durch die jener ausgezeichnet ist. Wir sind von vornherein geneigt, ihm die Fähigkeit selbständiger Lustvermittlung zuzumuten und können uns dabei auf die Aussprüche bedeutender Männer berufen. Groos[1] nennt ihn einen psychologischen Rauscherzeuger und ähnlich schreibt ihm Schopenhauer[2] eine bedeutende Macht zu. Er äußert sich folgendermaßen: »Der Rhythmus (und der Reim) ist teils ein Bindemittel unserer Aufmerksamkeit, indem wir willig dem Vortrage folgen, teils entsteht durch sie in uns ein blindes, allem Urteil vorhergängiges Einstimmen in das Vorgetragene, wodurch dieses eine gewisse emphatische, von allen Gründen unabhängige Überzeugungskraft erhält.« Bücher[3] sagt direkt: »... er erweckt Lustgefühle.«

Für seine Bedeutsamkeit spricht die Ubiquität seines Auftretens im Weltall und in den allgemeinen Aktionen der Menschen und ebenso die Unlust, die uns sein Mangel erweckt. Wir finden ihn in allen Naturerscheinungen vorgebildet. Der Wechsel der Jahreszeiten, Sonnenauf- und -untergang, Ebbe und Flut sind letzten Endes ebenso rhythmisch wie fast alle Naturgeräusche. Gleich groß ist seine Rolle im Leben der Menschen. Bücher[4] sagt von ihm: »Alle natürliche Betätigung des tierischen Körpers scheint er als das regulierende Element des sparsamsten Kräfteverbrauchs zu beherrschen.« Platon leitet ihn aus der Natur des Menschen ab und auch Aristoteles[5] sieht in ihm etwas der menschlichen Natur entsprechendes oder verwandtes und bezeichnet ihn als *κατὰ φύσιν* und *συγγενές*. Seine außerordentliche Schätzung bei den alten Völkern ist bekannt. Er hat seinen Platz in ihren philosophischen Anschauungen, er findet sich als bedeutsames Stück in ihrer Sprache und

[1] Groos, l. c., p. 29.
[2] Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. I., p. 51.
[3] Bücher, Arbeit und Rhythmus. III. Aufl.
[4] Bücher, l. c.
[5] Zitiert nach Bücher, l. c.

nicht zuletzt als streng beachtetes und sorglich gepflegtes Element in ihren Bewegungen. Damit mag es auch zusammenhängen, daß die Bewegungen des menschlichen Körpers zu kunstvollen Darstellungen werden, lange ehe noch Harmonie und Melodie als zu gleichem Zwecke geeignet erkannt und gepflegt werden, und auch heute noch sehen wir bei den Naturvölkern den Tanz als rhythmische Ausdrucksform auf verhältnismäßig hoher Entwicklungsstufe angelangt, während der Gesang nur sekundäre Bedeutung hat, sehr primitiv ist, ja in seiner monotonen Wiederholung von Hebung und Senkung des Tones eigentlich nichts anderes darstellt, als eine klangliche Betonung des Rhythmus.

Haben wir so die organischen Wirkungen des Rhythmus auf den motorischen Apparat des Menschen, aber auch seinen Einfluß auf dessen Psyche aufgezeigt, so fehlt uns noch immer die Verbindung zwischen diesen beiden Stücken und die Frage nach der affektiven Determinierung des Rhythmus bleibt offen. Es ist a priori anzunehmen, daß sich eine Erscheinung von so allgemeinster Wichtigkeit irgendwie psychisch repräsentiert und wir wollen eine Beantwortung der eben erwähnten Frage versuchen und glauben, daß sie uns am ehesten aus der Betrachtung der rhythmischen Tätigkeiten des Kindes erwachsen kann. Wenn wir davon absehen, inwieweit und in welcher Weise die vegetativen, rhythmischen Funktionen, wie Atmung oder Herzschlag psychisch vertreten sind und wenn wir uns erinnern, daß die koordinierten Bewegungen als rhythmische erst das Resultat einer allmählichen Entwicklung sind, so bleiben uns zwei der kindlichen, vitalen Äußerungen übrig, die alsbald nach der Geburt der Beobachtung zugänglich sind und an denen sie einen exquisit rhythmischen Charakter feststellen kann: das Saugen und das Ludeln.

Da beide genetisch zusammengehören, dürfen wir sie unter einem Begriffe zusammenfassen und wir wollen daher im folgenden nur vom Ludeln sprechen. Seine Bedeutung als autoerotische Sexualäußerung[1] ist über allen Zweifel sichergestellt und ebenso sicher ist es, daß die Kinder aus dem Ludeln einen enormen Lustgewinn ziehen, der einen immer neuen Anreiz zur Wiederholung dieser Tätigkeit bietet. Nun tritt uns ein sehr bedeutsames äußeres Merkmal des Ludelns, der Rhythmus, auch in den kindlichen Sprachbildungen entgegen und wenn sein Vorkommen dort zunächst auch rein äußerlich, durch die wiederholende Verwendung des Gleichklanges bedingt erscheint, so sind wir doch geneigt, ihm auch eine selbständige, tiefere Relation zur Triebbefriedigung zuzumuten, die sich in folgender Weise herstellt: Der Affekt der Lust, der vom Ludeln her in der unbewußten Erinnerung der Kinder lebt, wird auf die Sprachleistung verschoben und gibt dieser ein neues Motiv für die Wiederholung. Ermöglicht wird diese Verschiebung durch das gemeinsame Element

[1] Vgl. Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.

des Rhythmus und begünstigt durch den Umstand, daß es gerade der Sexualtrieb ist, dem der Affekt ursprünglich zugehört, jener Trieb, der kaum jemals im Leben des Individuums seinen ganzen Affektwert durchsetzen kann und deshalb geeignet erscheint, zur affektiven Verstärkung anderer Triebleistungen beizutragen. Wir sagen also: der Rhythmus gewinnt seine Fähigkeit, Lust zu gewähren daraus, daß er die Lust an einer elementaren Triebbefriedigung repräsentiert. In diesem Sinne können wir die rhythmischen Bildungen der infantilen Sprache als Äquivalent des Ludelns bezeichnen, wobei dem Rhythmus die Rolle des Trägers der Lust, und zwar der sexuellen Lust zufällt.

Wir leugnen nicht, daß die biologische Tatsache der rhythmischen Anlage gerade der wichtigsten vitalen Funktionen für die psychische Repräsentierung des Rhythmus von Bedeutung sein muß, aber wir finden von hier aus keinen Zugang zum Verständnis der Zusammenhänge. Auf die geistvollen Ausführungen Büchers[1], der bekanntlich die Entwicklung des Rhythmus auf den rhythmischen Ablauf der Arbeitsbewegungen zurückführt, können wir hier nur verweisen. Seine Theorie klingt bestechend; denn da der Ursprung der primitiven mimischen und dichterischen Darstellung sicherlich auf die Arbeitsbewegungen und die sie begleitenden Gesänge zurückgeht, hat die Ansicht, der Rhythmus habe sich an ihnen entwickelt, viel Wahrscheinlichkeit für sich. Allein für uns Psychoanalytiker fehlt den Grundlagen dieser Anschauung ein wesentliches Moment, die affektive Betonung. Die rhythmischen Körperbewegungen sind zu indifferent, zu entfernt von Lust und Unlust, als daß wir aus ihnen allein die Entwicklung eines Gefühles ableiten möchten, dessen Wesen durch seine Lustwirkung gegeben ist. Wir glauben vielmehr, daß erst die Feststellung einer sexuellen Wurzel des Rhythmus, die Aufdeckung seiner Beziehungen zu der elementarsten Triebäußerung, die Frage nach seiner affektiven Determinierung beantworten kann.

Da wir nun das Verhältnis von Gleichklang und Rhythmus zum Triebleben kennen gelernt haben, wird uns erst die Tatsache ihrer Wiederholung verständlich, einer Wiederholung, die um ihrer selbst willen geschieht und damit, wie Groos[2] sagt, der kindlichen Sprachleistung den Charakter des Spieles verleiht. Diese Auffassung wird nun von einer anderen Seite her den eben erwähnten Zusammenhang bestätigen. Groos[3], den wir eben zitiert haben, wohl der beste Kenner und Beobachter der kindlichen Spiele, gibt für sie eine rein teleologische Erklärung, indem er in ihnen ein Mittel zur Übung und Selbstausbildung des Individuums erblickt. Wohl hat

[1] l. c.

[2] l. c.

[3] Das Spiel als Katharsis. »Zeitschrift für pädagogische Psychologie, Pathologie und Hygiene«.

er nicht übersehen, daß eine direktere Relation zwischen Spiel und Sexualität besteht, aber wir sehen, daß er auch diese nur teleologisch wertet, wenn er die Idee der Katharsis auf das Spiel überträgt und sagt, es diene dazu, den aus dem Sexualtrieb stammenden Emotionen die Möglichkeit einer harmlosen Entladung zu bieten. Dieser Gedanke scheint schon deshalb einer Ergänzung zu bedürfen, weil er sich nur auf die sexuelle Periode der Pubertät bezieht und das Verhältnis des Spieles zur infantilen Sexualität unerörtert läßt. Daß aber ein solches besteht, geht aus unserer Betrachtung der Sprachleistungen hervor. Übertragen wir nun die dort gewonnene Einsicht auf das Spiel ganz allgemein, so können wir sagen: Die ersten Spiele der Kinder sind nichts anderes als Äquivalente der infantilen Sexualbetätigung, sie sind die direkte Fortsetzung des Ludelns. In gewissem Sinne kann man sie als Produkt der ersten Sublimierung bezeichnen. So wie die kindliche Sexualbetätigung autoerotisch ist, so ist es ursprünglich auch das Spiel. Dieser Charakter geht aber bald verloren, das Spiel bemächtigt sich eines Objektes oder es wendet sich an ein solches, ein Vorgang, den wir an den Sprachleistungen ebenfalls verfolgen konnten. Sie werden alsbald ein Mittel der Werbung um die Aufmerksamkeit der Sexualobjekte, den Ausdruck der geänderten, auf die Außenwelt zielenden Richtung der sexuellen Triebregungen. Auf diese Weise vollzieht sich die erste Abkehr vom Autoerotismus, es geschieht der erste, vorbereitende Schritt auf dem Wege zur Objektwahl. Das weitere Schicksal des Spieles zeigt dann, wie dieser Weg fortgesetzt wird. Es wird ihm, da es ja eine Nachahmung der Wirklichkeit ist, das Objekt gegeben, an dem die unbewußte Erinnerung der Lust hängt und es ist also kein Zufall, daß dieses anthropomorphisiert wird. Erinnern wir uns, daß der Drang nach dieser Art des Spieles in der Latenzperiode mit ganz auffallender Stärke hervortritt, so mag das unsere Auffassung stützen, daß das Spiel für die sexuelle Entwicklung des Kindes eine große Bedeutung hat, die uns aber nur dann ganz verständlich wird, wenn wir jenes nicht nur teleologisch werten, sondern seine Determinierung vom Unbewußten berücksichtigen.

Nach unseren Ausführungen über die Verknüpfung von Gleichklang und Rhythmus mit bedeutsamen, affektiven Aktionen der kindlichen Psyche halten wir uns für berechtigt, eine Vermutung, die wir schon geäußert haben, mit größerer Bestimmtheit zu wiederholen, daß nämlich der Gleichklang (und der ihm immanente Rhythmus) in der Sprache, beziehungsweise in der dichterischen Darstellung im Grunde nichts anderes ist, als ein Mittel, die augenblickliche, psychische Situation des Darstellenden von der Realität loszulösen und sie dem Lustprinzip unterzuordnen.

Ehe wir daran gehen, diese Meinung am Material zu erhärten, möchten wir als Beweisstücke zwei Tatsachen der Pathologie anführen, nämlich die gelegentlich unter dem Einflusse des Alkohols

entstehenden Reimspielereien und ferner die Reime bei gewissen Geisteskranken. Ihre Analogie mit den infantilen Reimprodukten liegt auf der Hand. Beidemale handelt es sich um völligen Verzicht auf logisch geordneten Inhalt, um Aufhebung jeglicher Hemmung durch Urteil und Kritik und um die ausschließliche Verwertung der, offenbar automatisch funktionierenden Sprachleistung zum Zwecke der Lustvermittlung. Der Mechanismus der künstlerischen Darstellung ist der gleiche, der Unterschied liegt natürlich darin, daß die Lustwirkung an einem sinnvollen Inhalt erzielt wird.

Wenn wir nun daran gehen, den Refrain als dichterisches Ausdrucksmittel zu untersuchen, wird es zunächst notwendig sein, einen kurzen Überblick über seine historische Entwicklung zu geben, weil uns aus ihr sein Verhältnis zum Affekt deutlich werden wird. Er ist, wie R. M. Meyer[1] sagt, als Empfindungslaut der einzige Anteil des Chores an einer künstlerischen Darstellung, ein Mittel, durch das die Menge ihrer affektiven Einstellung zum Inhalte des vom Vorsänger Vorgetragenen Ausdruck geben kann. Daß er in dieser Periode, in der die Sprache selbst eben erst artikulierte Rede geworden ist, als Produkt seelischer Erregung einen Rückschlag in der sprachlichen Form erleidet, kann nicht wundernehmen. Er erscheint zunächst als an sich sinnloses Gebilde, ähnlich der Interjektion und wie diese nur durch den Klang wirkend. Neben ihm entwickelt sich aber bereits der artikulierte Refrain, teils als lautnachahmender, teils als in Worten ausgedrückter, der so schon eine engere Verbindung mit dem übrigen Teil der Dichtung erfährt. Beide Formen, den sinnlosen wie den artikulierten Refrain, finden wir auch in unserer Dichtung. Ihre Abkunft aus den ältesten Chorgesängen läßt sich, morphologisch betrachtet, wenigstens für die erstgenannte Art, auch heute noch aus der Besonderheit ihres Verwendungsgebietes erweisen. Der sinnlose Refrain erscheint mit besonderer Häufigkeit in jener Dichtungsgattung, die sich ihrem Inhalte nach an das Interesse eines größeren Kreises wendet, also in Trink-, Kriegs-, Tanz- und Wanderliedern.

Während der Refrain im allgemeinen früher auch eine wesentliche formale Bedeutung hatte, indem er, wie R. M. Meyer[2] betont, die Schutzwehr darstellte, die der Strophe zu fester Gliederung Raum und Sicherheit gewährt, ist diese Rolle heute zugunsten seiner affektiven Bedeutsamkeit stark in den Hintergrund gedrängt. Ja, man kann kaum mehr sagen, ob die Strophe noch durch den Rhythmus des Refrains beeinflußt werde, wie es früher einmal der Fall war; so sehr erscheint dieser in den Bau der Strophe eingefügt oder ihr angegliedert. Er hat aber eine merkwürdige Wirkung: er unterbricht den Gang der Darstellung. Die Frage nach dem Zwecke dieser Unterbrechung ist identisch mit der Frage nach dem Zwecke seiner Verwendung im Werke überhaupt. Und diese sollen

[1] R. M. Meyer, Die Formen des Refrains. »Euphorion«, 5, 1 f.
[2] l. c.

uns nun einige Beispiele erläutern. Wir behalten uns dabei jene Freiheit der Auswahl vor, die wir in den einleitenden Worten zu dieser Arbeit beansprucht und begründet haben. Es kann sich uns nicht darum handeln, eine streng historische Übersicht über die Entwicklung und die Wandlungen des Refrains in der dichterischen Darstellung zu geben; das angezogene Material soll lediglich seine affektive Bedeutung erläutern.

Nehmen wir als erstes Beispiel das bekannte Schwertlied Theodor Körners. Es ist ein Zwiegespräch zwischen dem Reiter und seinem Schwerte und beginnt also:

Du Schwert an meiner Linken
Was soll dein heitres Blinken?
Schaust mich so freundlich an,
Hab' meine Freude dran,
Hurrah, Hurrah, Hurrah!

Dieses »Hurrah« wird jeder folgenden Strophe als Refrain angefügt. Das Schwert wird als Braut personifiziert, der Reiter ist der Bräutigam:

Ja, gutes Schwert, frei bin ich
Und liebe dich herzinnig,
Als wärst du mir getraut
Als meine hohe Braut. Hurrah!

In rascher Steigerung führt der Dichter die Handlung fort. Die Braut sehnt sich nach der Umarmung des Geliebten, er vertröstet sie, doch bald gibt er ihren Bitten nach und führt die Braut heim:

So komm denn aus der Scheide,
Du Reiters Augenweide!
Heraus mein Schwert — heraus!
Führ' dich ins Vaterhaus. Hurrah!

Und nun wird Hochzeit gefeiert:

Nun laß das Liebchen singen,
Daß helle Funken springen!
Der Hochzeitsmorgen graut. Hurrah!
Du Eisenbraut! Hurrah!

In der symbolischen Form einer Liebesszene stellt also Körner den an sich recht einfachen Vorgang dar, wie ein Reiter nach dem Kampf begehrt und endlich sein Schwert zieht, um es gegen den Feind zu schwingen. Der Affekt der Begeisterung, den wir in einer solchen Situation voraussetzen dürfen, wird durch die Anfügung des Refrains besonders deutlich zum Ausdruck gebracht. Die kurze Unterbrechung der Darstellung durch das »Hurrah« am Ende jeder Strophe erscheint als ihre natürliche Fortsetzung, so als wäre es den Sprechenden nicht gelungen, im Rahmen der Strophe selbst ihren Gefühlen vollständig Luft zu machen. Es ist wie ein eruptives

Herausschleudern von gestauten Affektmassen, die sich in dem einen Ausruf entladen. Der Refrain wirkt um so stärker, als er, der Gefühlslage der Beteiligten entsprechend, glücklich gewählt ist. Er ist ein Kriegsruf, an und für sich geeignet, dem Hörer die Vorstellung von Schlachtgetümmel und Kampf zu erwecken. Er bekommt einen bestimmten Inhalt, indem er eine menschliche Gepflogenheit wiederholt und an sie erinnert, nämlich die, den Siegesruf zu wiederholen. Ein weiteres Moment der Verstärkung liegt darin, daß sich der Dichter an die Allgemeinheit wendet:

Wohlauf ihr kecken Streiter!
Wohlauf ihr deutschen Reiter!
Wird euch das Herz nicht warm?
Nehmt's Liebchen in den Arm! Hurrah!

Hier klingt der Refrain wie die Antwort der Tausende ringsum, die von der gleichen Begeisterung ergriffen werden. Er hebt die Szene über die Bedeutung des Dialoges hinaus und macht sie zur Angelegenheit aller. Die gleiche Gemeinsamkeit klingt in der folgenden Strophe an:

Drum drückt den liebeheißen
Bräutlichen Mund von Eisen
An eure Lippen fest!
Fluch! Wer die Braut verläßt! Hurrah!

Auch hier wiederum das »Hurrah« als Responsion, als Anteil der Menge an dem Inhalt des Vorgetragenen. Die ursprüngliche Bedeutung des Refrains, von der wir schon gesprochen haben, wird hier in voller Deutlichkeit erkennbar. Vor allem aber wird eins hier erreicht, eine besonders starke und eindrucksvolle Form der Affektabreaktion.

Wenden wir uns jetzt zum eigentlich sinnlosen Refrain. In »Des Knaben Wunderhorn« findet sich ein altes Lied, »Beim Heuen«, es lautet, mit dem gleichen Refrain am Ende jeder Strophe, folgendermaßen:

Es hatte ein Bauer ein schönes Weib,
Die blieb so gerne zu Haus.
Sie bat oft ihren lieben Mann,
Er sollte doch fahren hinaus,
Er sollte doch fahren ins Heu,
Er sollte doch fahren ins
Ha, ha, ha, ha, ha, ha, Heidildei,
Juch heisasa,
Er sollte doch fahren ins Heu.

Der Mann, der dachte in seinem Sinn:
Die Reden, die sind gut!
Ich will mich hinter die Haustür stell'n,
Will sehen, was meine Frau tut,
Will sagen, ich fahre ins Heu usw.

Da kommt geschlichen ein Reitersknecht
Zum jungen Weib hinein,
Und sie umfanget gar freundlich ihn,
Gab stracks ihren Willen darein.
Mein Mann ist gefahren ins Heu usw.

Er faßte sie um ihr Gürtelband
Und schwang sie wohl hin und her,
Der Mann, der hinter der Haustür stand,
Ganz zornig da trat herfür:
Ich bin noch nicht fahren ins Heu usw.

Ach trauter, herzallerliebster Mann,
Vergib mir nur diesen Fehl,
Will lieben fürder und herzen dich,
Will kochen süß Mus und Mehl;
Ich dachte, du wärest ins Heu usw.

Und wenn ich gleich gefahren wär
Ins Heu und Haberstroh,
So sollst du nun und nimmermehr
Einen andern lieben also.
Der Teufel mag fahren ins Heu usw.

Und wer euch dies neue Liedlein pfiff,
Der muß es singen gar oft,
Es war der junge Reitersknecht,
Er liegt auf Grasung im Hof,
Er fuhr auch manchmal ins Heu usw.

Würde man den unbefangenen Hörer nach dem Charakter dieses Gedichtes fragen, er würde sich keinen Augenblick bedenken, es als lustig oder komisch zu bezeichnen. Keinesfalls aber würde er glauben wollen, daß es im Grunde ernst, fast tragisch ist. Und doch ist es so, wie wir uns überzeugen können, wenn wir es ohne Refrain und ohne die letzte Strophe lesen. In der knappen Form des Ausdruckes, der raschen, geradezu dramatischen Steigerung der Handlung, nähert es sich der Ballade. Die beiden genannten Momente aber zerstören diesen Eindruck so vollständig, daß wir meinen, sie seien mit Absicht dazu verwendet worden. Schon die für die Handlung ganz überflüssige letzte Strophe bestärkt uns in dieser Vermutung. Dadurch, daß sie als Sänger des Liedes einen Reitersknecht nennt, ähnlich dem, der im Liede eine große Rolle spielt, daß sie ihn so darstellt, als wäre ihm ähnliches wohl zuzutrauen, zieht sie die ganze Situation ins Lächerliche. Vollends aber besorgt dies der Refrain. Vor allem wirkt er durch seine Länge retardierend auf den Ablauf der Handlung und lenkt dadurch die Aufmerksamkeit des Hörers wirksam von ihrem Ernste ab. Noch sicherer erreicht er das durch seine Form. Das »Hahaha« als lautliche Nachahmung des Lachens ist wie ein Zeichen, durch das dem verbotenen

Affekt der Schadenfreude die Erlaubnis erteilt wird, vorzutreten. Und ebenso dient das »Juchheisa«, in dem das Selbstgefühl und die Befriedigung über einen Sieg zum Ausdruck kommen, dazu, uns die verbotene Lust an der sexuellen Begebenheit ungehemmt genießen zu lassen; es hält uns erfolgreich davon ab, ernsthaft oder gar bedauernd an den betrogenen Bauer zu denken. Das »Heidildei« in seiner kindischen Form verstärkt diese Wirkung und erleichtert die Wendung vom Ernsten zum Komischen. Der Refrain verändert also den Affekt, indem er ihn seiner ursprünglichen Qualität beraubt und sie durch eine andere ersetzt.

Wie ist diese Wirkung der Form psychologisch zu erklären? Erinnern wir uns nochmals, daß es ihr gelungen ist, unsere im Grunde ernste Stimmung in eine heitere zu verwandeln. Beobachten wir nicht auch beim Kinde ähnliches? Daß es eine ihm zugedachte, ernsthaft gemeinte Rede durch Lachen oder sinnloses Plappern unterbricht und uns schließlich dazu bringt, ihren Zweck zu vergessen und mitzulachen? Ebenso benimmt sich in unserem Falle der Refrain; er ist sinnlos, zeigt Wiederholung, Gleichklang, Rhythmus, kurz alle Charaktere, die wir an der infantilen Sprachbildung aufgezeigt haben. Er ist eine Regression zur infantilen Sprachform und sein Erfolg beruht darauf, daß er uns erlaubt, uns verbotenen Dingen gegenüber wie Kinder zu benehmen, d. h. frei von aller Hemmung durch moralische Bedenken die Lust an ihnen zu genießen. Es gelingt ihm, Zusammenhänge in unserer Rezeption zu lockern, unser Urteil über die Situation zu verfälschen und unsere psychische Einstellung, für den Augenblick wenigstens, dem Lustprinzip unterzuordnen. Wir nehmen den Unsinn der Form willig hin und vergessen gern, daß der Inhalt dieser Absicht eigentlich nicht entgegenkommt. Die Form überwindet den Widerstand, den wir im Grunde gegen die Verkehrung eines ursprünglich ernsten Gefühles haben, indem sie uns einen »Unterdrückungsaufwand« erleichtert und die Abfuhr von verbotenen Affekten ermöglicht. Darin liegt die Lustwirkung des sinnlosen Refrains, sie entsteht also ähnlich, wie sie Freud[1] für den tendenziösen Witz erklärt hat.

Haben wir hier den Refrain im Dienste des Affektersatzes gesehen, welcher bewirkt, daß an Stelle eines peinlichen ein lustbetonter, aber verbotener Affekt tritt, so erfüllt er in dem nächsten Beispiel, dem Gedichte Mörikes »Schön-Rohtraut«, eine andere Aufgabe. Der Text ist folgender:

Wie heißt König Ringangs Töchterlein?
Rohtraut, Schön-Rohtraut.
Was tut sie denn den ganzen Tag,
Da sie wohl nicht spinnen und nähen mag?
Tut fischen und jagen,

[1] Freud, l. c.

O daß ich doch ihr Jäger wär!
Fischen und Jagen freute mich sehr.
— Schweig stille, mein Herze!

Und über eine kleine Weil,
Rohtraut, Schön-Rohtraut,
So dient der Knab auf Ringangs Schloß
In Jägertracht und hat ein Roß,
Mit Rohtraut zu jagen.
O daß ich doch ein Königssohn wär!
— Schweig stille, mein Herze!

Einstmals sie ruhten am Eichenbaum,
Da lacht Schön-Rohtraut:
Was siehst mich an so wunniglich?
Wenn du das Herz hast, küsse mich!
Ach! Erschrak der Knabe!
Doch denket er: mir ist's vergunnt
Und küßt Schön-Rohtraut auf den Mund.
— Schweig stille, mein Herze!

Darauf sie ritten schweigend heim,
Rohtraut, Schön-Rohtraut!
Es jauchzt der Knab' in seinem Sinn:
Und würd'st du heute Kaiserin,
Mich sollt 's nicht kränken,
Ihr tausend Blätter im Walde wißt,
Ich hab Schön-Rohtrauts Mund geküßt!
— Schweig stille, mein Herze!

Zunächst wird die formale Bedeutung des Refrains im ganzen Gedichte festgehalten: Er dämpft den Affekt. Dieser selbst aber wechselt mit dem Inhalt der Strophen, er steigert sich von dem sehnsüchtigen Wunsche des Knaben, in Rohtrauts Nähe zu sein, zum Jubel über die wunderbare Erfüllung seiner Träume. So ändert sich auch der Inhalt des Refrains entsprechend den Stücken, die die Handlung deutlich zeigt. Klingt er in den beiden ersten Strophen wie eine Mahnung an den Knaben, nicht unmöglichen Hoffnungen nachzuhängen und seine Liebe zu unterdrücken, so ist er in den letzten gleichsam als Damm aufgerichtet gegen ein Übermaß von Seligkeit. Dadurch erreicht er aber, daß sich unser Interesse um so intensiver dem Inhalte der Strophen zuwendet. Er wirkt also wie ein künstlicher Widerstand, er staut den Affekt und hemmt seinen Ablauf. So zwingt er uns eine Mehrleistung an psychischem Aufwand ab, als deren Effekt eine Verstärkung der affektiven Einstellung zum Inhalte unverkennbar ist. Wir haben aber in diesem Gedichte noch einen zweiten Refrain, nämlich »Rohtraut, Schön-Rohtraut«. Auch er dient der Affektstauung, wie aus seiner Stellung im Gedichte hervorgeht. In der ersten Strophe steht er scheinbar absichtslos als Antwort auf eine rhetorische Frage. Dann

erscheint er in der zweiten und vierten wieder und beide Male kommt eine Pause in der Handlung zustande, die unsere Neugier auf ihre Fortsetzung weckt. Inhaltlich ist er identisch mit dem ersten Refrain, er vertritt und unterstützt ihn, er ist ein Ersatzrefrain. In diesem Falle handelt es sich um die Verstärkung eines erlaubten Affektes, die also ohne Schwierigkeit die psychische Zensur passiert. Anders in dem folgenden Liedchen aus »Des Knaben Wunderhorn«. Es heißt »Heinriche Konrade, der Schreiber im Korb«:

Es ging ein Schreiber spazieren aus,
Wohl an dem Markt, da steht ein Haus.
Heinriche Konrade, der Schreiber im Korb.

Er sprach: »Gott grüß Euch, Jungfrau fein,
Nun, wollt Ihr heute mein Schlafbuhl sein?«
Heinriche Konrade, der Schreiber im Korb.

Sie sprach: »Kommt schier her wiedere,
Wenn sich mein Herr legt niedere.«
Heinriche Konrade, der Schreiber im Korb.

Wohlhin, wohlhin, gen Mitternacht
Der Schreiber kam gegangen dar.
Heinriche Konrade, der Schreiber im Korb.

Sie sprach: »Mein Schlafbuhl sollst nicht sein,
Du setz'st dich dann ins Körbelein.«
Heinriche Konrade, der Schreiber im Korb.

Dem Schreiber gefiel der Korb nicht wohl,
Er durft ihm nicht getrauen wohl.
Heinriche Konrade, der Schreiber im Korb.

Der Schreiber wollt 'gen Himmel fahren,
Da hatt' er weder Roß noch Wagen.
Heinriche Konrade, der Schreiber im Korb.

Sie zog ihn auf bis an das Dach,
In's Teufels Nam' fiel er wieder herab.
Heinriche Konrade, der Schreiber im Korb.

Er fiel so hart auf seine Lend',
Er sprach: »Daß dich der Teufel schänd'!«
Heinriche Konrade, der Schreiber im Korb.

»Pfui dich, pfui dich, du böse Haut!
Ich hätt' dir das nicht zugetraut.«
Heinriche Konrade, der Schreiber im Korb.

Der Schreiber gäb ein' Gulden drum,
Daß man das Liedlein nimmer sung.
Heinriche Konrade, der Schreiber im Korb.

Es ist ohne weiteres klar, daß der Refrain hier gleichfalls nur dem Zwecke der Affektverstärkung dient, aber diesmal der eines verbotenen Affektes. Wie soll sich die Schadenfreude oder der Spott, die durch die Handlung unfehlbar erweckt werden, zur Bewußtseinsfähigkeit durchsetzen? Dazu hilft nun der Refrain, der sich in ganz kurzen Intervallen wiederholt und dadurch den Hörer immer wieder in Versuchung führt. Er wirkt also durch die Summation der Reize und erreicht es schließlich, daß die Zensur gleichsam überrumpelt wird und daß wir uns die Lust an der Komik nicht mehr stören lassen.

Das Gedicht »Schöne Junitage« von Liliencron soll die Reihe unserer Beispiele beschließen:

Mitternacht, die Gärten lauschen,
Flüsterwort und Liebeskuß.
Bis der letzte Klang verklungen,
Weil nun alles schlafen muß —
Flußüberwärts singt eine Nachtigall.

Sommergrüner Rosengarten,
Sonnenweiße Stromesflut,
Sonnenstiller Morgenfriede,
Der auf Baum und Beeten ruht —
Flußüberwärts singt eine Nachtigall.

Straßentreiben, fern, verworren,
Reicher Mann und Bettelkind,
Myrtenkränze, Leichenzüge,
Tausendfältig Leben rinnt —
Flußüberwärts singt eine Nachtigall.

Langsam graut der Abend nieder,
Milde wird die harte Welt,
Und das Herz macht seinen Frieden,
Und zum Kinde wird der Held —
Flußüberwärts singt eine Nachtigall.

Es ist eine ganz besondere Rolle, die hier dem Refrain zufällt; er ist ein Bindeglied zwischen disparaten Stücken des Inhaltes, die er zusammenhält, aber nur, um sie seinen Zwecken dienstbar zu machen. Er gestattet ihnen keine selbständige, affektive Wirkung auf den Hörer, er annulliert diese und zwingt den ganzen Inhalt zur Unterordnung unter seine eigene, affektive Bedeutung. Und diese liegt darin, daß sich hier im Refrain die psychische Einstellung des Dichters durchsetzt. Es ist, als ob er sagen wollte: Der Sommer, das Getriebe des Lebens, der Abendfriede, alles das zieht an mir vorüber, aber in mir ist nur der Gesang der Nachtigall. Damit rückt er sein Ich in den Mittelpunkt des Interesses, er stellt seine Stimmung der Handlung gegenüber in den Vordergrund und so

erfüllt hier der Refrain eine besondere Aufgabe, er subjektiviert die Darstellung und erweist also seine nahe Verwandtschaft zum Reime, mit dem wir uns nunmehr beschäftigen wollen.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß — wenn wir von der Musik als Kunst absehen — das Gedicht, oder allgemein gesprochen, die Lyrik die subjektivste Form einer künstlerischen Darstellung ist. Der Grund dafür ist in der Besonderheit des Sprachmaterials zu suchen; denn während beispielsweise die Farbe oder der Marmor als Material des bildenden Künstlers an sich inhaltslos sind, nichts verraten und nichts verhüllen und erst in ihrer endgiltigen Umformung zum Kunstwerk über die Tendenzen des Künstlers etwas auszusagen vermögen, ist dies anders beim Wort. Dieses hat einen Inhalt, der zur psychischen Entwicklung des Individuums in bestimmtem Verhältnis steht, Vorstellungen zwischen ihm und anderen Menschen vermittelt; es trägt den Affekt, der zum Vorstellungsinhalte gehört. Die Art seiner Verwendung verrät bereits einen Teil der unbewußten Absichten des Dichters. Die Frage ist nun die, ob diese im Reime, beziehungsweise im Gedichte ihren unverhüllten Ausdruck finden, oder ob die Darstellung nicht vielmehr zu den gleichen Mechanismen der Entstellung und Verhüllung tendiere, wie wir sie aus den psychischen Bildungen des Traumes oder der Neurose kennen. Zu ihrer Entscheidung werden wir nochmals auf unser eingangs erwähntes Beispiel des Kinderreimes rekurrieren müssen. Wir erinnern uns, daß er sich der Betrachtung zunächst als das Resultat einer dem Gleichklang innewohnenden Lustwirkung gezeigt hat, daß uns ihn aber die Analyse in seiner tieferen Bedeutung erkennen läßt, und zwar als Kompromiß zwischen zwei einander widerstreitenden Tendenzen des Unbewußten, der moralischen auf der einen und der feindseligen auf der anderen Seite. Beide finden ihren Ausdruck im Reime, aber so, daß sie nicht mehr erkennbar sind.

Man darf in dieser Eignung des Reimes, das Unbewußte unkenntlich zu machen, den Affekt zu verhüllen, zu hemmen und zu binden, sein bedeutsamstes Merkmal erblicken. Dadurch, daß er an bestimmte Gesetze der klanglichen Übereinstimmung und des Rhythmus gebunden ist, ermöglicht er es dem Dichter, den Akzent seiner Rede zu verändern, oder er zwingt ihn sogar dazu. Der Reim ist als infantile Ausdrucksform ein Mittel der Affektabfuhr, im Sinne seiner Verwendung im tendenziösen Werke des Erwachsenen eine Hemmung und somit eine echte Kompromißbildung. Diesen Hemmungsgedanken drückt Bettina v. Arnim[1] einmal in folgenden Worten aus: ». . . aber ich dachte an das Versemachen, wie seltsam das ist. Wie in den Gefühlen selbst ein Schwung ist, der durch den Vers gebrochen wird. Ja wie der Reim oft gleich einer be-

[1] Zitiert nach Erich Schmidt, Sitzungsber. d. preuß. Akad. d. Wiss., Mitteilg. vom 11. Januar 1900.

schimpfenden Fessel ist für das leise Wehen im Geiste. Belehre mich eines besseren, wenn ich irre, aber ist es nicht wahrscheinlich, daß Reim und Versmaß auf den ursprünglichen Gedanken so einwirke, daß es ihn verfälsche?«

Aber ist diese Plage nicht auch wiederum Wohltat für den Dichter? Müßte ohne sie nicht manches Gedicht darauf verzichten, einen sprachlichen Ausdruck zu finden? Die Art der künstlerischen Darstellung der Affekte ist eine andere beim Lyriker als sonst beim Dichter. Er kann sie nicht, wie der Dramatiker nach außen projizieren, indem er andere Personen zu ihren Trägern macht, sie auch nicht, wie etwa der Epiker, als Resultate einer ruhigen und in sich abgeschlossenen Entwicklung erscheinen lassen. Sein Werk ist gewissermaßen die Momentaufnahme einer architektiven, psychischen Situation, er steht nicht hinter seinem Werke, sondern mitten in ihm, und zwar mit dem ganzen Betrage seiner Affekte. Er spricht von sich und nur von sich, er ist ein Narziß, der sich im eigenen Werke betrachtet, seine Libido ist autoerotisch. Aber ihre künstlerische Äußerung darf es nicht sein. Der Lyriker will sich verkünden, ohne sich zu verraten. Deshalb braucht er ein Material, das ihm ermöglicht zu verändern, abzuschwächen und zu verhüllen. Und er findet es im Reime[1]. Allein dessen Eignung zur Kunstform ist tiefer determiniert. Er ist ja nichts anderes, als die wiederbelebte, ins Künstlerische gezogene Form der infantilen Sprachbildung und wie in historischen Zeiten der Psyche erweist sie sich auch jetzt als geeignet, den Affekt, der zur Triebleistung gehört, an sich zu fesseln und rechtfertigt damit ihre Wiederverwendung im Dienste der infantil fixierten Libido des Lyrikers.

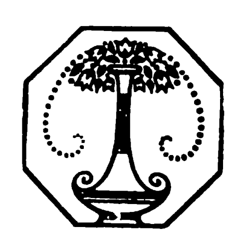
Ähnliches sehen wir ja in der Pubertät sich ereignen, jener Periode der psychosexuellen Entwicklung, in der sich der entscheidende Kampf zwischen der autoerotischen Sexualbetätigung und der Ablösung der Libido von ihren infantilen Sexualzielen erhebt. In diesem Zwischenstadium, in dem die gestaute Libido nach Äußerung drängt, erweist sich der Reim als wohltätiger Helfer. Er setzt den psychischen Tonus herab als Transformator seelischer Spannungen in künstlerische Form. So erklärt sich die lyrische Produktion der Pubertätsjahre mit ihrer Akzentuierung äußerer, infantiler Elemente, wie Klang und Rhythmus. Sie ebbt ab, sobald die Objektwahl

[1] Vgl. »Imago«, I. Jahrg. 1912, p. 535. J. C. Prescott: Dichtung und Traum, ref. E. Jones. In dieser Arbeit zitiert der Autor einen Ausspruch Kebles über die durch das Metrum hervorgerufene Zurückhaltung in Ausdrücken (sc. der künstlerischen Darstellung): »Ein Schleier der Mäßigung wird über starke und tiefe Gemütsbewegungen geworfen, um sie gegen allzu große Öffentlichkeit zu schützen. Affekte, die in ihrem ungehemmten Ausdruck allzu heftig und wild erscheinen würden, erscheinen mäßiger und erträglicher, wenn wir sie soweit gezügelt finden, daß jene, die sie fühlen, noch Messung und Reim und die anderen Hilfsmittel einer metrischen Komposition beachten können. In der Dichtung kann man äußern, was man in der Sprache des täglichen Lebens zurückhalten würde.«

vollzogen ist, und mancher, der seine Jugendgedichte wohlverwahrt verbirgt, weiß nicht, warum ihm seither kein Vers mehr gelungen ist[1].

---

[1] Es ist nicht uninteressant, auf den Mangel des Reimes (in unserem Sinne) in der Antike, speziell bei den Griechen hinzuweisen. Die außerordentliche Mannigfaltigkeit in der Entwicklung der Endsilben rechtfertigt ihn bis zu einem gewissen Grade, aber das Wesen der Sache scheint eine Bemerkung Gerbers (l. c., II. Bd., p. 133) zu treffen. Er sagt: »Die quantitierenden Sprachen, namentlich die griechische, erkennen eine Macht des Wortakzentes für die Gestaltung ihrer Rede nicht an, ihnen gilt es, die mehr sinnliche, immer doch geistgeborne Musik der Sprache zu entfalten, deren Rhythmus mit gleichem Interesse das Lautmaß aller Silben des Wortes bewahrt. Es ergibt sich hieraus die Entbehrlichkeit besonderer Figuren der Euphonie für diese Sprachen, bei denen eine feste Metrik die in ihrem Vollaut unangetasteten Lautkörper umschließt, bei denen ohnehin die Sprache ihre Musik festhält . . .« Unsere Auffassung vom Wesen des Rhythmus läßt uns diese seine Bedeutung aus einem Punkte verstehen: Die griechische Sprache ist rhythmisch, weil in ihr noch die infantile Lust eines Volkes lebt, das frei von den Einschränkungen einer falschen Sexualkultur seine Triebe betätigen durfte. Und sie konnte den Reim entbehren, weil die Menschen, die sie sprachen, nicht nötig hatten, ihren Affekten einen entstellten Ausdruck zu geben. Vielleicht ist es kein Zufall, daß der Reim gerade in jener Periode des Mittelalters in höchster Blüte steht, in der der endgiltige Sieg der Idee des Christentums vollzogen ist, mit dem die Sexualverdrängung enge verknüpft erscheint.



Psychoanalytische Bemerkungen über den zynischen Witz[1].

Von Dr. THEODOR REIK (Wien).

»Ergreift ihn, der das Wort gesprochen,
und den, an den's gerichtet war.«

Die folgenden Bemerkungen beanspruchen nicht, das Problem des zynischen Witzes zu lösen, sondern sie wollen nur einige Charakteristika dieser Witzesart hervorheben. Professor Freud reiht den zynischen Witz in den tendenziösen ein[2]. Als sein spezifisches Merkmal werden besonders seine Angriffsobjekte hervorgehoben: »Institutionen oder Personen, sofern sie Träger derselben sind, Satzungen der Moral oder Religion, Lebensanschauungen, die ein solches Ansehen genießen, daß der Einspruch gegen sie nicht anders als in der Maske des Witzes, und zwar eines durch seine Fassade gedeckten Witzes auftreten kann.« Wir haben nun schon ein bedeutsames Kennzeichen des zynischen Witzes: er richtet sich gegen etwas allgemeines. Unter seinen Objekten kommt besonders die Ehe in Betracht. Er vertritt im allgemeinen die Lebenslust des Individuums gegen einschränkende Mächte. Der zynische Witz fügt sich den seelischen Mechanismen ein, die Freud als diejenigen, welche bei der Psychogenese des Witzes überhaupt wirksam sind, aufgedeckt hat: auch hier wird ein vorbewußter Gedanke für einen Augenblick der unbewußten Behandlung überlassen und dann durch das Bewußtsein erfaßt.

Ein kleines Witzbeispiel soll uns helfen, den zynischen Witz vom naiven abzugrenzen.

Eine Gouvernante erzählt ihrem kleinen Zögling: »Denk dir einmal, Franzi, wie ich gestern so spät abends von dir weggehe, steht beim Hause ein verdächtig aussehender Mann. O, wie ich gelaufen bin!« Franzi: »Nun — und hast du ihn bekommen?«

Worüber lachen wir hier? Der erste Eindruck wird sein: das ist ein komisches Mißverständnis. Das Fräulein ist vor Angst davongelaufen, das Kind kennt offenbar die Gründe oder Voraussetzungen jener Angst nicht und glaubt, es handle sich um ein Erreichenwollen, um eine Art Fangspiel. Die Voraussetzungen dieser Angst, welche dem Kleinen fehlen, müssen von der Art sein, daß er sie noch nicht erkannt hat. Er sieht nicht ein, was das Fräulein von dem Manne zu fürchten hat. Und doch scheint seine Antwort für uns einen verborgenen Sinn einzuschließen. Sie scheint irgendwie zu der Situation zu passen. Soweit die Fassade des Witzes; wir gelangen weiter, wenn wir den Gründen dieser Angst nachgehen.

---

[1] Aus einem Vortrage über die Psychologie des Zynismus, gehalten in der Wiener psychoanalytischen Vereinigung am 29. Mai 1912.

[2] Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. 2. Aufl. 1912.

Die psychoanalytische Forschung hat uns gelehrt, daß Angst und Wunsch oft einander ergänzen, daß sie sozusagen zwei Seiten eines Gefühlsphänomens darstellen. Der mit den moralischen Forderungen des Bewußtseins unverträgliche Wunsch wird auch in der Neurose und im Traume durch Angst gesühnt. Diese Einsicht oder vielmehr die Ahnung eines Zusammenhanges muß irgendwie unbewußt unser Besitz sein. Denn darauf beruht ja die starke Wirkung des Witzes: das Kind deckt durch seine Antwort auf, daß sich hinter der Angst des Fräuleins ein sexueller Wunsch verberge. (Vielen Psychologen erscheint noch jetzt diese Ansicht fraglich. Was kein Verstand der Verständigen sieht, das ahnet in Einfalt ein kindlich Gemüt.) Die Hemmungen, welche wir dem Aussprechen eines solchen Gedankens entgegensetzen würden, sind aus dem Wege geräumt. Wir als Zuhörer ziehen aus der Ersparung von Hemmungsaufwand Lust.

Denselben Witz, den wir hier als naiv bezeichnet haben, würde man, wenn ihn ein Erwachsener machte, zynisch nennen. Man sieht, daß der Unterschied nicht im Formalen oder Inhaltlichen liegt. Denn wir brauchten an dem Geschichtchen selbst nichts zu ändern, nur die Person müßte wechseln. Das spezifische Merkmal des zynischen Witzes liegt also in einer eigenartigen psychischen Einstellung, an deren Entwicklung die mißglückte Verdrängung, namentlich des Schautriebes und der sadistischen Triebkomponente den bedeutsamsten Anteil hat. Es scheint, daß eine der zwangsneurotischen ähnliche seelische Situation den besten Nährboden für die Produktion des zynischen Witzes bildet.

Wir verfolgen den Entwicklungsgang eines solchen Kindes. Es bleibt nicht naiv, es merkt, daß man ihm viel verbirgt.

Die Psychoanalyse konnte von Konflikten der kindlichen Seele erzählen, von deren Größe und Wucht wir uns hätten vorher nichts träumen lassen. Oder vielmehr: von denen wir uns haben n u r träumen lassen. Denn diese kindlichen Seelenkämpfe, die auch wir durchgemacht haben, sinken ins Unbewußte und kommen im Traume unter seltsamen Verkleidungen empor. Die Erziehung und die Moral beginnen ihr Werk. Das Kind muß viele Triebäußerungen unterdrücken. Es muß ferner eine Unwissenheit in geschlechtlichen Dingen heucheln, um der Strafe zu entgehen und mehr zu erfahren. Die Kinder müssen so ihr frühes Wissen um das so sorgfältig gehütete Geheimnis der Geschlechtlichkeit verborgen mit sich tragen. Doch kommt es oft vor, daß sie zur Revanche die Erwachsenen mit Lügenmärchen zum Besten halten, so wie diese es mit der Storchfabel gehalten. Manchmal gefällt es ihnen, sich durch einen Witz über das Vertrauen der Erwachsenen in die kindliche Unschuld lustig zu machen. Die Großmutter ermahnt die lärmenden Kleinen: »Aber, Kinder, tobt doch nicht so! Ihr wißt doch, daß sich heute früh bei der Mama der Klapperstorch eingestellt hat.« »Ruhe,« entgegnet ein kleiner Frechdachs, »Großmama will Märchen erzählen.«

Das ist schon ein zynischer Witz, denn es wird darin gezeigt, daß man über den Vorgang der Geburt genügend informiert ist und die unschuldige Kinderzeit vorbei ist. Das Kind will sagen: Glaubst du, daß wir noch so dumm sind, daß wir an den Storch glauben. Das gehört auch zu den Märchen, die du erzählst.

Ein Vater sagt zu seinem elfjährigen Sohne: »Seit du, Fratz, auf der Welt bist, habe ich noch keine freudige Stunde von dir gehabt!« — »Aber früher, Vater?« Auch dieser Witz zeigt hinter der Fassade Verborgenes: nämlich das kindliche Interesse an der Sexualität der Eltern und das Auflehnen gegen die väterliche Autorität, die in ihrer Erhabenheit herabgesetzt werden soll.

Drastisch drückt sich das Auflehnen gegen die elterliche Gewalt in der Antwort eines kleinen Mädchens aus: »Denkst du, Erna,« sagt ein Onkel, »das macht deinen Eltern Vergnügen, daß sie immer mit dir zanken müssen. Das tut ihnen weher als dir!« — »Na, wenigstens ein Trost!«

Noch einen zynischen Kinderwitz möchte ich hierhersetzen, weil er zeigt, wie intuitiv Kinder das Richtige ahnen, das Erwachsenen so oft entgeht. Der Religionslehrer fragt den kleinen Moritz, wer Moses war. »Moses,« ist die Antwort, »war der Sohn der ägyptischen Prinzessin.« — »Falsch,« ruft der Lehrer. »Die Tochter Pharaos ging am Ufer spazieren und fand Moses in einem Kästchen auf dem Wasser schwimmen.« — »Sagt sie, Herr Lehrer!«

Was der kleine Moritz hier erfaßt, ist wirklich der verborgene Sinn jener Erzählung von Moses' Auffindung. Otto Rank konnte nachweisen, daß sich alle bemerkenswerten Züge dieses Mythos in vielen Sagen typisch finden und daß sie nur einen symbolischen Ausdruck des Geburtsaktes darstellen[1]. Der kleine Moritz hat, daran gewöhnt, von den Erwachsenen mit allerlei Märchen über diesen heiklen Punkt hinweggetäuscht zu werden, intuitiv das Richtige gefunden. Sein Unbewußtes hat erfinderisch denselben Weg zurückgelegt, den viele Jahrtausende früher die Phantasie seiner Ahnen ging.

Welchen Sinn haben nun die Witze? Sie zeigen das Seelenleben der Kinder in der Enthüllung, wie es unter der Oberfläche der Erziehung und der Konvention tatsächlich aussieht. Sie lüften den Schleier der gesellschaftlichen Legende, die den Kindern geschlechtliche Unwissenheit und Unschuld andichtet.

Wenden wir uns nun dem zynischen Witze der Erwachsenen zu. Dabei werden wir uns zuerst folgende Fragen vorzulegen haben: gegen welche Einrichtungen, Gesetze etc. richtet sich der zynische Witz? Warum werden gerade diese von ihm als Angriffsobjekte gewählt? Auf welchen seelischen Wegen kommt sein Wirken zustande? Endlich: welchen Sinn hat dieser zynische Witz für Individuum und Gesellschaft?

[1] Der Mythos von der Geburt des Helden. Wien 1909, Fr. Deuticke.

Versuchen wir uns zuerst Aufklärung über die Natur des zynischen Witzes durch einige typische Beispiele zu verschaffen.

Dabei nehmen wir absichtlich unliterarische Beispiele, solche, wie sie das Leben des Alltags ans Licht befördert.

Der Leutnant fragt: »Sagen Sie mir, Bacharach, warum soll der Soldat sein Leben freudig für den König opfern?« — »Recht haben Sie, Herr Leutnant, warum soll ers opfern?«

Wieder ist unser erster Eindruck der eines komischen Mißverständnisses: der Einjährige hält die Frage des Leutnants offenbar für eine rhetorische. Doch merken wir gleich den Grund des Mißverständnisses: er kann nicht glauben, daß jemand das Leben, welches der Güter höchstes ist, für den ihm innerlich fernstehenden König opfern wird. Patriotismus ist ihm nur die Pflicht, sich auf Befehl des Kriegsministers für die heiligsten Güter der Nation erschießen zu lassen. Die gefährdete Selbsterhaltung lehnt sich gegen den ihm widersinnig erscheinenden, geweihten Zwang auf.

In einem vornehmen Londoner Klub, dem die größten Lebemänner der Stadt angehören, fragt Bischof Y. einen Ankömmling: »Nun, Mylord, sind Sie noch immer nicht entschlossen, ob Sie der Teufel oder die Syphilis holen soll?« »Euer Gnaden,« antwortet der Lord höflich, »das wird ganz davon abhängen, ob ich mir Ihre Grundsätze oder Ihre Maitresse aneigne.« Das scheint eine persönliche Abwehr in Witzesform. Doch richtet sich die so wenig schmeichelhafte Alternative wider die allgemeinen Schäden der Geistlichkeit: denn der Priester ist durch seinen Stand verpflichtet, moralisch reine Grundsätze zu haben und ein sexuell tadelloses Leben zu führen. Beiden Ansprüchen genügt die Geistlichkeit manchmal nicht in zulänglichem Maße.

Ähnlich klingt eine von Chamfort erzählte Anekdote: Ein Edelmann, der seine Gattin in flagranti mit einem Erzbischof ertappt, geht ruhig zum Fenster und segnet die Vorübergehenden: »Seine Exzellenz versehen gegenwärtig meinen Dienst, ich muß den seinigen versehen.«

Dieser Witz enthüllt die sexuellen Begierden derer, welche durch ihren Stand zu sexueller Enthaltsamkeit verurteilt sind. Er will sagen, daß auch Priester Menschen mit menschlich-allzumenschlichen Eigenschaften sind und das Zölibat nur eine Heuchelei ist.

Nahe steht eine andere Gruppe von Witzen, die man als blasphemische bezeichnen kann. Einige Beispiele werden uns ihre Analyse erleichtern.

Ein jüdischer Mörder erhält kurz vor seiner Hinrichtung den Besuch eines Rabbiners. »Ich komme zu dir, mein Sohn, als Diener Gottes,« beginnt dieser. »Was wollen Sie von mir?« unterbricht ihn der Verbrecher, »in einer Stunde werde ich mit Ihrem Chef sprechen«. Zynisch ist hier beides: daß der Priester gleichsam als Angestellter eines Geschäftes angesehen wird und Gott sein Chef sein soll. In Heines »Bäder von Lucca« findet sich ein ähnlicher Vergleich.

Ein zweiter Witz wird uns tiefer hinter die Fassade sehen lassen. Ein frommer Rabbiner wird nach seinem Tode in den Himmel aufgenommen. Er nähert sich Jehovah und fragt zutraulich: »Herrgottleben, sag, was sind für dich tausend Jahr?« — »Tausend Jahr sind für mich wie eine Minute.« — »Und geh, sag, was sind für dich eine Million Gulden?« — »Eine Million Gulden sind für mich wie ein Kreuzer.« — »Geh, Herrgottleben, schenke mir einen Kreuzer!« — »Wart eine Minut'!« Gott wird hier als geriebener Geschäftsmann dargestellt, der seinen schlauen Gläubigen durch Raffinement noch übertrifft. Es birgt sich hinter diesem Witz eine tiefe Wahrheit. Der Mensch schafft sich seinen Gott nach seinem Ebenbilde. Der Gott der Juden wird von ihnen als schlauer Geschäftsmann betrachtet[1]. (»Wie einer ist, so ist sein Gott; darum ward Gott so oft zum Spott.« Goethe.) Zugleich bedeutet der Witz einen schmerzvollen Protest gegen Gott, der sein auserwähltes Volk zwang, oft mit zweifelhaften Mitteln den Kampf ums Dasein zu führen. Es reihen sich hier ungezwungen Aussprüche von Sterbenden an, die ihrem Zynismus Ausdruck geben. Sie wirken um so stärker, als sie im Momente des Hinübergehens in das unbekannte Land, von dess' Bezirk kein Wand'rer wiederkehrt, fallen. So spricht Heine, da ihn der Priester auf die Gnade Gottes verweist, das berühmte Wort: »Bien sur, qu'il me pardonnera, c'est son métier.« Durch die Annahme eines Geschäftes, eines Berufes nach Menschenart erhebt hier der Künstler zum letzten Male Protest gegen den Gottesbegriff. Voltaire beantwortete die Frage des Priesters, ob er jetzt an die Göttlichkeit Jesu Christi glaube: »Au nom de Dieu, monsieur, ne me parlez plus de cet homme!«

Wir wissen schon, daß diese Zynismen in direkter Linie auf den kindlichen Protest gegen den Vater zurückgehen. Es gibt viele zynische Witze, welche die Person des Vaters herabsetzen, namentlich solche, welche sich gegen seine Sexualität richten. Es wird aber ebenso oft die Tugend der Mutter angezweifelt. Ein gutes Beispiel dieser Art, das beide Phänomene vereinigt, ist folgendes:

Der französische Schriftsteller Crébillon antwortete auf die Frage eines Gastes: »Welches halten Sie für Ihr bestes Trauerspiel?«, indem er auf seinen Sohn wies: »Ich weiß nur, welches mein schlechtestes ist; hier mein Herr Sohn.« Der Sohn entgegnete: »Man glaubt daher auch, daß Sie es nicht gemacht haben.« Diese freundliche Entschuldigung dient natürlich nur dazu, den Vater als Hahnrei hinzustellen.

Den Witzen, welche sich gegen die Religion richten, stehen andere nahe, welche die allgemeine Moral oder bestimmte Anschauungen der Moral angreifen. Der Herzog von Malborough nützte seinen Einfluß unmäßig zur persönlichen Bereicherung aus.

[1] Die gleiche Einstellung zu Gott zeigt oft das jüdische Sprichwort, z. B.: »Gott ist nicht so reich als man glaubt; was er dem Einen gibt, nimmt er dem Andern!«

Einmal wollte jemand einen Posten durch seine Protektion erlangen und sagte ihm leise: »Euer Gnaden, ich gebe Ihnen tausend Pfund auf der Stelle und sage es gewiß niemandem.« »Wissen Sie was,« antwortete der Herzog, »geben Sie mir zweitausend und sagen Sie es jedermann.« Das heißt also: was liegt mir an der Meinung der Leute, die Hauptsache ist, daß ich möglichst viel Geld bekomme. Dieselbe Rücksichtslosigkeit zeigt der Witz auch nicht selten, wo religiöse Gebote in Frage kommen: Ein Jude, welcher in einem Irrenhause interniert war, bekam Tobsuchtsanfälle, weil seinem Verlangen nach rituell zubereiteten Speisen nicht entsprochen wurde. Endlich bestellte ihm der Arzt aus einem nahen jüdischen Restaurant das gewünschte Essen. Am Samstag spaziert nun der Fromme mit seinem Wärter im Garten, behaglich seine Zigarre rauchend. Entrüstet kommt der Arzt auf ihn zu: »Was soll denn das heißen?« Zuerst sind Sie so fromm, daß sie nur koscher essen wollen, und jetzt rauchen Sie am Samstag?« Darauf entgegnet ruhig der Gefragte: »Nu und zu was bin ich denn meschugge?«

Dergleichen Witze zeigen den Wunsch, sich um Morals- und Religionsgebote nicht zu kümmern und sich nur seiner Lebenslust hinzugeben. Sie wollen sagen: Moral, das ist der Stock, der uns zum Krüppel schlägt. Dann dient er uns als Krücke. Ihre zweite Lehre ist: man kann die strengen Gebote der Moral im harten Kampf ums Dasein oft nicht aufrechterhalten. Der geistvolle Talleyrand spricht diese Meinung in einem zynischen Worte offen aus: »Die erste Regung ist fast immer gut, man muß sie unterdrücken.«

Andere zynische Witze richten sich gegen einen bevorzugten Stand und treffen mittelbar wieder die konventionellen Ehrbegriffe. Sie werden immer vom Standpunkte des Niederen gemacht und zeigen das Bemühen, sozial höhere Klassen durch die Enthüllung ihrer verborgenen Menschlichkeiten auf das eigene Niveau herabzudrücken. So sagt z. B. ein Berliner Zuhälter zu seiner Geliebten: »Wenn ick en Baron wäre und du eene Kommerzienratstochter, dann dürfte ick mich ungeniert aushalten lassen.« Auch ideale Bestrebungen wie z. B. die Frauenbewegung greift der Witz unbedenklich an. Wir kennen wohl alle eine Menge von Witzen, welche das Frauenstudium verhöhnen, indem sie ihm verborgene sexuelle Motive unterschieben. Mancher Witz geht sogar soweit, den Frauen überhaupt keine großen Interessen zuzugestehen. Er behauptet, es sei schwer, an die letzten Dinge zu denken, wenn man durch die Überlegung gestört werde, wie einem dieses Nachdenken stehe. Im »Simplizissimus« erklärt einmal ein Künstler: Sehen Sie, Fräulein, es gibt zweierlei Malerinnen. Die einen wollen heiraten und die anderen haben auch kein Talent!«

Diese Witzgruppe, welche verkündet, wie der Frauen ewig Weh und Ach so tausendfach aus einem Punkte zu kurieren sei, leitet uns willkommenerweise zu den zahlreichen zynischen Witzen über, welche der Liebe und der Ehe gelten. Der »Simplizissimus«

wird uns dafür vorzügliche Beispiele liefern: Eine junge, schöne Witwe steht vor dem Spiegel, sie ist eben im Begriffe auszugehen, da sagt sie sich: »Ach, ich muß doch schwarze Strumpfbänder nehmen. Man kann nicht wissen ...« Das klingt wie eine Aufdeckung der Lebenslust der Armen: Ich will einen Geliebten, ich will nicht mehr an die Toten denken, nur der Lebende hat recht. Die ursprüngliche Lebenslust triumphiert noch auf Gräbern. Eine französische Romanze drückt dasselbe aus: »Ne pleure pas: le noir te va si bien!«

Eine besorgte Mutter äußert: »Was nützt's, daß unsere Theres' auf alle Bälle geht, das Mädl hat halt ka Geld!« »Ja,« antwortet der Herr des Hauses, »wenn sie wenigstens Busen hätt', dann fänd sich vielleicht ein Idealist.« Der Idealismus ist nach dieser Ansicht nur ein Überbau und alle Neigung nur aus unserem Triebleben zu erklären. Das Körperliche ist die Hauptsache, das Seelische nur ein Vorwand. Wir erinnern uns, daß Theodor Vischer das Komische im Zynischen darin fand, daß die ideale Seite der Liebe unaufhörlich der materiell-sinnlichen gegenübergestellt wird. Ganz ähnlich: Ein Mädchen fragt: »Sag, Mama, was ist denn eigentlich platonische Liebe?« »Warte nur, mein Kind,« lautet die Antwort, »bis du ein Jahr verheiratet bist, dann wirst du's wissen.« Diese eigenartige Zeitbestimmung in diesem Zusammenhang soll heißen: Platonische Liebe ist die Liebe, bei der man den Sexualgenuß vermißt und herbeisehnt. Mit Wilhelm Busch zu reden: Entsagung nennt man das Vergnügen an Sachen, welche wir nicht kriegen.

»Darf ich Sie bei mir erwarten, Frau Else,« fragt ein Offizier. — »Nein, Herr Baron, ich komme nicht. Ich liebe meinen Mann zu sehr und dann kann ich mich auch nicht allein frisieren.« Dieser so befremdlich klingende Doppelgrund zeigt, daß die Treue der Frauen meistens nur von äußerlichen Momenten abhängig ist. Die pessimistische Meinung ist: Und die Treue, sie ist doch ein leerer Wahn.

Harmloser bindet folgendes Gespräch poetische und prosaische Seiten der Liebe und deckt das Ungereimt-Inkongruente ihres Vereintseins auf. Eine Dame: »Herrlich denke ich mir das, so ganz frei als Junggeselle durch die Welt zu ziehen.« — »Ganz recht, Gnädigste, aber ab und zu sehnt man sich doch nach einem Wesen, das einem die Sorgen von der Stirne küßt und die Wäsche in Ordnung hält.« Auch anscheinend persönliche Witze fallen in diesen Bereich, z.B. »Na, Baron, mit der Liebe ist es bei Ihnen auch nicht mehr viel!« — »Wieso? Hat sich jemand aus ihrer Verwandtschaft darüber beklagt?« Das scheint durchaus eine persönliche Abwehr zu sein. Bei näherem Zusehen enthüllt sich aber die allgemeine Tendenz: Der mit seinen menschlichen Schwächen Gehänselte will sagen: Niemand, auch Sie und Ihre Verwandten nicht, sind von geschlechtlichen Versuchungen frei. Ich gestehe es nur offen und ihr seid Heuchler.

Es gibt zynische Witze, welche an die tiefsten Probleme des Menschenlebens rühren. Sie zeigen eine pessimistische Weltanschauung,

sie enthüllen das Berechnet-Inkongruente des Daseins, das wir leben. Sie verkünden: es gibt keine Gerechtigkeit und keine vernünftige Weltordnung. Was der Mensch auch tue, er wird nie zum Frieden und zur inneren Ruhe kommen. Wir sind wie Spielbälle in der Hand eines tölpelhaften und unüberlegten Spielers. Ich denke dabei an Witze wie folgenden:

Der Direktor einer Irrenanstalt läßt einen Gast die Zellen besichtigen. In einer sitzt ein Mann und hält eine Holzpuppe im Arm, die er herzt und kost. Leise sagt der Direktor: »Der Mann liebte ein Mädchen, das ihn verschmähte und einen anderen heiratete. Darüber wurde er verrückt. In seinem Wahne hält er die Puppe für die Geliebte.« Die nächste Zelle ist ausgepolstert. Darin läuft unauthörlich ein Mann mit den Gebärden eines Tobsüchtigen gegen die Wand. »Das ist der andere,« erklärt der Direktor.

Dieser Witz gilt nicht nur dem unheilvollen Einfluß der Frauen; er trifft eine höhere Instanz, den großen Unbekannten über den Wolken, der die menschlichen Bemühungen um Glück so kläglich scheitern läßt. Er entspringt etwa derselben Gemütsstimmung, die des sterbenden Hebbels Wort: »Zuerst fehlt der Becher, dann der Wein!« ausspricht. Wenn Witze dieser Art ein »frevles Spiel mit heiligen Gütern« treiben, so dürfen wir nicht vergessen, daß diese heiligen Güter früher ihr frevles Spiel mit den Witzigen getrieben haben. Auch hier steht also verborgen die Opposition gegen die grausame Gottheit.

Bewundern wir an einem anderen Beispiel, wie intuitiv der zynische Witz manchmal verborgene seelische Zusammenhänge erfaßt, deren die wissenschaftliche Psychologie erst auf dem mühsamen Wege der Analyse habhaft werden konnte. Vor dem Begräbnis einer Frau wird der untröstliche Witwer vermißt. Nach langem Suchen findet ihn endlich sein Schwager im zärtlichen tête à tête mit dem Stubenmädchen. Entrüstet ruft er ihm zu: »Deine Frau wird begraben und du treibst solche Sachen?« — »Weiß ich, was ich in meinem Schmerz tu?« Dieser Witz zeigt ebenso wie die psychoanalytischen Forschungsresultate, daß der Tod naher Verwandten Anlaß zur Libidosteigerung geben kann. Die durch die Ambivalenz charakterisierte Einstellung, welche wir teuren Personen gegenüber haben, bedingt es, daß wir ihren Tod nicht nur betrauern, sondern unbewußt als eine Art Erlösung empfinden. Die polygamen Neigungen des Mannes in unserem Witze wurden gleichsam durch den Tod seiner Frau erweckt; er benimmt sich so, als wäre er dadurch lästiger Fesseln entledigt worden. Wir erkennen, daß seine ungeschickte Ausrede dennoch einen tiefen Sinn umschließt. Die Worte »Weiß ich ...« zeigen mit Recht das Unbewußte als die anonyme Triebfeder seines Tuns. Das Verständnis zahlreicher zynischer Witze ist geradezu dadurch bedingt, daß wir zugeben müssen, es seien neben den zärtlichen Gefühlen gegen unsere Verwandten und Freunde auch starke feindselige Tendenzen in uns wirksam. Eine

französische Anekdote bietet dafür ein hübsches Beispiel: M. Dubreuil, der bekannte französische Politiker, soll auf dem Sterbebette seinem Freunde gesagt haben: »Mein Freund, warum die vielen Leute in meinem Zimmer? Es sollte niemand als du hier sein. Meine Krankheit ist ansteckend.«

Den Frauen und ihren Schwächen gelten zahlreiche zynische Witze. Wenn Ludwig Pietsch einmal von einer Dame sagte, sie sei »tief, aber vergeblich ausgeschnitten«, so enthüllt er das sexuelle Motiv der Dekolletage, die dazu dienen soll, die Instinkte der Männer auf ihre Trägerin zu konzentrieren. Ein Tenor beklagt sich: »Es ist unglaublich, wie man von der Damenwelt belästigt wird.« — »Na, lieber Herr Kammersänger, das wird schon besser werden, wenn wieder einmal eine Aschantigruppe hierherkommt«. Die trostvolle Antwort will den Tenor herabsetzen: denn sie stellt das Interesse der Schönen für ihn in eine Reihe mit ihrem Interesse an Negern. Aber gerade hier zeigt sich wieder, wie der allgemeine Angriffspunkt zum Vorschein kommt. Denn der Antwortende sagt mit seiner Replik zugleich: Es ist nichts Besonderes, das Interesse der Damen zu erregen. Du hast dir gar nichts darauf einzubilden. Die Frauen sind in ihren verborgenen sexuellen Motiven gar nicht wählerisch. Tenor und Aschantineger haben für sie denselben Haut-gout.

Unser Überblick hat uns gezeigt, daß der zynische Witz dieselben Angriffsobjekte und dieselben seelischen Motive hat wie der ernste Zynismus. Diese Objekte werden am besten durch das ambivalente Verhalten des Individuums zu ihnen bezeichnet. Sie sind ebenso wie die Gegenstände des Tabu einerseits ehrfürchtig angesehen, anderseits der Herabsetzung und Verhöhnung ausgesetzt. Sie sind Ergebnisse der menschlichen Triebsublimierung und als solche von der moralischen Autorität geschätzt. Aber gerade deswegen ist die Versuchung, sie zu erniedrigen, so stark; denn viele Triebe, die unbewußt in uns leben, lehnen sich gegen sie auf. Die den Menschen eigene Ehrfurcht für sie schließt diese Gegenströmung der Empörung nicht aus, sondern ein. Die Lust, gegen sie zu rebellieren, hat unser Unbewußtes nicht verlassen und nur die Angst vor gesellschaftlicher Verfehmung und der anerzogene Hemmungszwang hält sie zurück. Der zynische Witz bietet durch seine Fassade sich als Kompromiß dieser zwei entgegenstehenden Strömungen an und bringt eine Augenblicksbefreiung aus der psychischen Stauung.

Wir werden an den zwei letzten Witzen, die wir anführen, versuchen, die seelische Analyse durchzuführen.

Ein Abgeordneter — wir wollen ihn hier Stepanowitsch nennen — stand (vermutlich mit Unrecht) im Rufe, Hermaphrodit zu sein. Einer unserer Volksvertreter, der als enfant terrible bekannt ist, soll eine Rede folgendermaßen begonnen haben: »Meine sehr geehrten Damen und Herren und du, mein lieber Stepanowitsch!«



Worüber lachen wir hier? Doch, wohl über die Sonderstellung, die der Redner seinem Freunde zwischen Damen und Herren eingeräumt hat. Wir empfinden eine Art von Schadenfreude, die wir jedem, der irgendwie abnormal veranlagt ist, im geheimen widmen, wenn wir ihn mit uns vergleichen. Die Erziehung zur Güte hindert uns, solche Freude einzugestehen. Durch welche Mittel werden wir von den Hemmungen befreit? In erster Linie durch die witzige Form, durch die Einkleidung des Gedankens. Sie bietet eine Möglichkeit der Lustentbindung, welche bedeutsamere Quellen des Lachens verdeckt. Ohne ihre Hülle würden wir den Ausspruch des Abgeordneten als Roheit zurückweisen. Die geistreiche Form dient, wie Freud mit unersetzbarem Ausdrucke sagt, als Verlockungsprämie; mit Hilfe und durch geheime Vermittlung der Vorlust ziehen wir einen großen, sonst schwer erreichbaren Lustgewinn aus dem, was die witzige Ansprache verbirgt.

Doch die so witzig angedeutete Abnormalität ist eine bestimmte: sie bezieht sich auf das Geschlechtliche. Wir lachen ja auch, wenn sonstige Auffälligkeiten eines Menschen (z. B. die Rothaarigkeit etc.) in einer sublimierten und witzigen Form, die unser verfeinertes Gefühl nicht verletzt, zur Sprache kommen. Warum ist hier die Lust eine stärkere? Es müssen ihr in uns unbewußte Quellen entgegenkommen. Es gab eine Zeit, da auch wir das Geheimnis der Geschlechtsdifferenz noch nicht kannten: die Kinderzeit. In dieser Zeit haben die Kinder höchst groteske Ansichten von den Geschlechtsteilen des anderen Geschlechts. Meistens gehen sie dabei von den eigenen Genitalien aus und der kleine Knabe glaubt, alle Menschen, auch die weiblichen, haben einen Penis wie er. Freud konnte diese infantile Sexualtheorie als typisch aufstellen und darauf hinweisen, daß die Phantasie des Weibes mit einem Penis auch noch in den Träumen Erwachsener eine Rolle spielt[1].

Unser Witz wirkt nicht nur durch die von ihm geweckte Schadenfreude und den stolzen Vergleich mit uns; die stärkste Lust quillt aus der infantilen, unbewußten Quelle, daß auch wir einmal Hermaphroditen in unseren Phantasien gebildet haben, indem wir auch den Frauen einen Penis zugestanden.

Haben wir hier versucht, uns als Zuhörer des Witzes zu analysieren, so gilt unsere zweite Analyse demjenigen, der den Witz produziert.

Der französische Dichter Fontenelle besucht, fast hundert Jahre alt, am frühen Morgen eine Dame. Sie empfängt ihn nach einiger Wartezeit mit den Worten: »Sehen Sie, Ihnen zu Gefallen bin ich so früh aufgestanden.« »Ach,« entgegnet der Dichter, »aber anderen zu gefallen, legen Sie sich nieder und das macht mich toll.«

Wir stellen uns die Situation vor: Der alte Dichter besucht die Dame offenbar, weil er Interesse an ihr nimmt. Er wartet im

[1] Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. II. Bd., S. 165.



Salon, bis sie sich angekleidet hat. Es ist nur menschlich, wenn er sich die Situation der Dame während dessen ausmalt, und zwar mit sexuellem Interesse. Diese Gedanken kommen wahrscheinlich noch nicht zur vollen Bewußtseinshelligkeit, sie sind vorbewußt. Die Dame empfängt ihn liebenswürdig: für Sie bin ich aufgestanden. Diese Worte bilden das »erregende Moment« des Witzes. Denn die vorbewußten Gedanken werden jetzt vom Unbewußten erfaßt und verarbeitet. Sie erhalten aus tieferen Schichten des Seelenlebens eine Verstärkung: nämlich aus dem schmerzlichen Gefühl, die Liebe nicht mehr genießen zu können. Dieses Gefühl der Insuffizienz richtet sich nun aggressiv gegen die Glücklicheren. Gehemmte Libido verwandelt sich wie so oft in sadistische Tendenzen. Dieser Vorgang spielt im Zynischen eine ebenso große Rolle wie der angeborene sadistische Trieb. Der Witz greift also jetzt das Libidoobjekt an, da der sexuelle Angriff unmöglich ist. Der psychische Akt führt wie so oft im Traume über einen Gegensatz: ich bin so zeitlich aufgestanden für Sie — aber für andere legen Sie sich nieder! Beide Tätigkeiten, die des Aufstehens und die des Niederlegens der Dame, sind durch die unbewußte Phantasietätigkeit des Dichters verknüpft als sozusagen libidoerregende Momente. Doch erscheint ihm das Opfer des Aufstehens, welches die Dame ihm bringt und das jedenfalls eine Liebenswürdigkeit darstellt, neben dem Opfer, das sie durch ihr Niederlegen anderen bringt, verschwindend klein.

Dieses Antithesenspiel ist dem Witze mit dem Traume gemeinsam. Es ist auch eine allgemeine Erscheinung gewisser, namentlich primitiver Sprachen, dem einzelnen Worte entgegengesetzte Bedeutungen zu geben. Freud, der auf das Phänomen im Zusammenhange seiner Psychologie aufmerksam macht[1], weist nach, daß diese Begriffe relative sind und durch eine vitale Notwendigkeit miteinander verknüpft werden. Das Unbewußte zeigt in allen seinen Produkten dieselbe Sach- und Sprachbehandlung wie die primitiven Völker. Eine tiefere, ja die tiefste Beziehung dieses »Gegensinnes der Urworte« mit dem zynischen Witze ergibt sich auf folgende schon früher angedeutete Art[2]: Die Worte sacer und das australische tabu bedeuten ebenso heilig wie verflucht. Das Höchste und das Niedrigste sind durch sie verknüpft. Der Grund dafür liegt in der ambivalenten Gefühlseinstellung der Menschen zu den von diesen Worten bezeichneten Gegenständen und Personen, in der Ehrfurcht vor geheiligten Personen und Institutionen, von der Moral hochgewerteten Geboten und der frevlen Lust, diese Personen zu verletzen oder zu schädigen, diese Gebote zu übertreten. Auch im Zynischen wird Hohes mit Niedrigem verknüpft: es will ja das Triebleben hinter der äußerlichen Erhabenheit aufdecken. Und auch

[1] Über den Gegensinn der Urworte. Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen. Bd. III.

[2] Vgl. den früher zitierten Aufsatz Freuds über das Tabu in »Imago« 1912. Heft 3.

hier sind dieselben zwei Faktoren am Werke: das Bewußtsein, welches an Moral und Konvention festhält, und das Unbewußte, das sie negiert und in ungestümem Drange sie übertreten will.

Wir kehren nun zu unserem Witze zurück. Der Vorgang ist also folgender: Die vorbewußte Ausmalung des Aufstehens der Dame, das bittere Gefühl, die Bewunderte nicht mehr besitzen zu können. Das bei dem liebenswürdigen Empfang gesprochene Wort: »Für Sie bin ich so früh aufgestanden« läßt die früher vorbewußten Gedanken ins Unbewußte versinken und dort bearbeitet zu werden. Diese unbewußten Gedankengänge sind schwer beladen mit Affekten: sexuelle Begierde, Neid gegen die sexuell Glücklicheren, zu denen auch die Dame selbst gehört, vereinigen sich in der Antwort, wobei das Unbewußte im Spiel mit den Worten über eine affektbetonte Gegensatzrelation verläuft. Wir kommen also wieder zur Freudschen Formel des Witzes: vorbewußte Gedanken unterlagen einer blitzschnellen unbewußten Bearbeitung und wurden dann von der Wahrnehmung erfaßt.

Es handelt sich jetzt darum, die psychische Situation des alten Dichters in den Gefühlszusammenhang aller Menschen einzufügen. Schopenhauer irrt, wenn er das Greisenalter von aller sexuellen Not befreit sein läßt. Der Gedanke Fontenelles ist folgender: was sollen alle diese konventionellen Höflichkeiten, wenn das eine fehlt, was doch allein Wert hat, die Liebe? Es ist dieselbe Gefühlsvereinigung, welche dem in langem Siechtum dahinsterbenden Heine manche der gewaltigsten Lazaruslieder abgepreßt hat. Unser Grab erwärmt der Ruhm?

»Torenworte! Narrentum!
Eine bess're Wärme gibt
eine Kuhmagd, die verliebt
uns mit dicken Lippen küßt
und beträchtlich riecht nach Mist.«

Ähnlich spricht der alternde Dichter Norbert de Varenne in Maupassants unsterblichem »Bel-Ami,« wenn er alle Ziele neben dem einen, dem Liebesziel, verblassen läßt. »Ruhm? Wozu dient er, wenn man ihn nicht mehr in Form von Liebe genießen kann.« Und er setzt düster die Mahnung hinzu: »Encore quelques baiseres et vous serez impuissant!« Wir sehen also, was Fontenelle hier in Witzesform gekleidet hat, ist ein allgemeinmenschliches Gefühl, welches den Geschlechtsgenuß in manchen Augenblicken als einen der höchsten, ja als den höchsten selbst erscheinen läßt. Ähnlichen Stimmungen mag Ibsens »Wenn wir Toten erwachen« entstammen. Rubek preist rückblickend das Liebesglück, das von dieser Welt ist, »von dieser köstlichen, wundersamen, dieser rätselvollen Welt« gegenüber dem asozialen Künstlertum[1].

[1] Zolas Pascal Rougon erlebt ähnliche Stimmungen: »Certaines nuits, il arrivait à maudire la science, qu'il accusait, de lui avoir pris le meilleur de sa virilité.«

Und an Norbert de Varenne's Ausspruch erinnert es, wenn Wedekind einmal bekennt:

Und ist erst das Seelenleben entweiht,
dann sind sämtliche Lampen erloschen,
für das, was für mich dann noch übrig bleibt,
dafür geb' ich nicht einen Groschen.

In einige Worte zusammengepreßt enthält so mancher zynische Witz eine tiefe Erkenntnis der menschlichen Seele. Goethe sagt von Lichtenberg: wo er einen Spaß mache, liege ein Problem verborgen. (Umgekehrt mancher Moderne: wo ein Problem verborgen liegt, macht er bloß einen Spaß.)

Die Technik des zynischen Witzes ist dieselbe wie bei den anderen Formen des Witzes: es ist vielleicht nur für ihn charakteristisch, daß seine Technik weitaus die mannigfaltigste ist. Verdichtung, Verwendung desselben Materials, Auslassung, Verschiebung, Doppelsinn, Unifizierung, indirekte Darstellung, kurz das ganze Arsenal der Witztechnik steht ihm zur Verfügung. Wohl erklärlich, da er sich nicht frei äußern darf und in ihm unsere vitalsten Fragen an die Oberfläche kommen. So sucht man auch die Notausgänge auf, wenn es irgendwo brennt. Was er sagt, meint er ernst. Doch er darf es nur verhüllt sagen. Man darf das nicht vor keuschen Ohren nennen, was keusche Herzen nicht entbehren können. Ein Mittel benützt der zynische Witz besonders gerne und es wird gut sein, darauf hinzuweisen, weil es allen psychischen Produkten des Unbewußten (Neurose, Traum, Dichtung etc.) gemeinsam ist. Es ist hier nicht der Raum, über die bedeutsame Rolle der Symbolik in unserem psychischen Haushalt zu sprechen. Berufenere haben diese Aufgabe zur Genüge erfüllt. Besonders abstrakte und moralisch anstößige Dinge und Vorgänge werden durch die unbewußte Arbeit gerne symbolisiert. So z. B. wird im Traume der Schirm als Penissymbol, schießen für koitieren gebraucht, der Frauenleib wird oft durch ein Haus, ein Schiff etc. symbolisiert. Wir geben einige Beispiele, um die gleichen Symbolbildungen im zynischen Witz nachzuweisen.

Das Gewehr als Penissymbol: Ein alternder Herr erzählt am Stammtische, seine Frau habe ihn vor kurzem mit einem Kinde überrascht. Der Freund sagt darauf: »Das kommt mir vor wie folgende Geschichte. Ein Reisender zog einst durch die Wüste. Da fiel ihn ein Löwe an. Da ihm jede andere Waffe mangelte, legte er seinen Schirm auf das Tier an — und wirklich fiel der Löwe tot zu Boden. Da drehte sich der Reisende um und siehe da! hinter ihm stand ein Mann mit einem Gewehr!«

Der Frauenleib als Gebäude: Heine beschreibt in »Deutschland« die Göttin Hammonia:

»Sie trug eine weiße Tunika,
bis an die Waden reichend!



und welche Waden! Das Fußgestell
zwei dorischen Säulen gleichend!«

Ein anderes Beispiel gibt ein Zynismus von Oskar Wilde: »Zwanzig Jahre Romantik machen eine Frau zu einer Ruine — aber zwanzig Jahre Ehe machen sie fast zu einem öffentlichen Gebäude«. (Eine Frau ohne Bedeutung.) Ein hübsches Beispiel für das Schiff als das gleiche Symbol. Lichtenberg schreibt über Therese Heyne, welche sich mit Georg Forster verlobte, in einem Briefe: »Ich glaube, auch dieses kleine Feuerschiff wird ein ganz gutes Fischerboot werden, wenn nur Forster häufig an Bord geht, den Hauptleck sorgfältig stopft und die Feuermaterialien über Bord wirft. Nur der Leck, der Leck!«

Freud erwähnt in seinem Buche über den Witz das folgende Aperçu: »Eine Frau ist wie ein Regenschirm, am Schlusse nimmt man sich doch einen Komfortabel«. Komfortabel bedeutet hier soviel wie ein für die Benützung durch jedermann dienendes, öffentliches Fuhrwerk — eine Prostituierte; dieselbe Symbolik aber wird für die Frau überhaupt gebraucht. Der zynische Witz bringt sie oft mit einem Fuhrwerk zusammen. Ein Herr aus dem »Simplizissimus« mahnt einen Freund: »Laufe nie einer Elektrischen oder Frau nach! In ein oder zwei Minuten kommt eine andere.« In einem Lustspiel von Raoul Auernheimer (»Die glücklichste Zeit«) sagt ein Spötter: »Sehen Sie, mit der Frau geht's einem wie mit dem Automobil. Kein Automobil zu haben ist unbequem. Ein Automobil zu haben ist kostspielig und gefährlich. Das beste ist, man hat einen Freund, der ein Automobil hat.« Derselbe Autor läßt in »Das Paar nach der Mode« einem Herrn folgende eigenartige Definition des Flirt geben: »Ein möbliertes Zimmer ohne Gartenbenützung — mit der Aussicht auf einem Garten.« Das Verständnis dieses Witzes hängt geradezu von unserer unbewußten Kenntnis der Sexualsymbolik ab.

Auch das Symbol der Erde für den Frauenleib ist dem zynischen Witz geläufig. Der berühmte Mathematiker und Epigrammatiker Abraham Gotthelf Kästner dichtete folgendes Epigramm:

»Klage eines Frauenzimmers bei Zerstörung der französischen Lünetten von Göttingen (1763):

Hier wo man sonsten Myriaden
von lang und dicken Pallisaden
tief in noch engern Löchern sah,
hier sind, erweitert nur, die Löcher da.«

So reich auch die Technik des zynischen Witzes ist, so ist gerade diese Witzgruppe von solcher Art, daß die Lust, die wir aus ihr ziehen, nur zum geringsten Teile aus ihrer Technik entstammt (Vorlust). Sie resultiert ungleich stärker aus dem Freiwerden von Hemmungsaufwand und psychischer Energie. Mächtiger als bei



den anderen Formen des Witzes wird gerade beim zynischen dieses Moment in Betracht kommen, denn es stellen sich dem Durchbrechen seiner Äußerungen die stärksten moralischen Hemmungen in den Weg.

In ihm werden wie in jedem Schaffen Reflexion und Gefühlsleben, Intellekt und Gemüt zu einer unzerreißbaren, organischen Einheit.

Man kann oft sagen hören, daß Zynismus nur enttäuschter Idealismus sei. Verlegen wir diese Desillusionierung in die Kinderzeit und räumen wir den späteren Enttäuschungen nur eine sekundäre Bedeutung als auslösende Momente ein, so hat diese Ansicht gewiß eine Berechtigung. Dem Witze fehlt, wie Kuno Fischer sagt,[1] »phrenologisch zu reden: das Organ der Ehrfurcht«. Schopenhauer spricht von dem Mangel an verecundia bei den Juden. Fischer macht darauf aufmerksam, daß soziale Ungleichheit (Juden) oder körperliche Verunstaltungen (Bucklige) dem Witze günstige Dispositionen bieten. Diese sozialen Ungleichheiten werden aber gerade in der Kindheit am schwersten empfunden, da die Altersgenossen immer wieder auf sie unbarmherzig hinweisen. Diese soziale Ungleichheit besteht aber auch im Verhältnis der Kinder zu den Erwachsenen. Auch hier entwickelt sich der Witz auf dieser Basis. Auch hier dient er zur Entschleierung der Erwachsenen, zur Aufdeckung ihrer Pose. Und wenn der große Skeptiker Henrik Ibsen das Wort: »Ist es denn wirklich groß, das Große?« schrieb, so könnte man dieses Wort als Motto über ein Kapitel der kindlichen Entwicklung schreiben, das sich in beständigen Variationen über das Thema abspielt. Und das Kind könnte zynisch über sein Verhältnis zu den »Großen« mit Nietzsche sprechen: »Wahrlich, den Größten noch fand ich — allzumenschlich.«

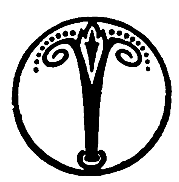
Man bemerkt, daß Menschen, die zum zynischen Witz besonders neigen, eine gewisse geistige Physiognomie gemeinsam ist. Hier warten noch ungelöste Probleme, auf die ich vorläufig bloß hinzuweisen wage. Wenn man die psychischen Eigenheiten der Leute, denen die Gabe des Witzes wurde, vergleicht, so wird vor allem ihre hohe Disposition zur Neurose auffallen. Es ist kaum anzunehmen, daß primitive, ihren Trieben völlig hingegebene Menschen, in primitiver Umgebung erwachsen, besonders witzig sind. Der zynische Witz z. B. entspringt ja, wie wir gesehen haben, aus einem inneren Zwiespalt. Er ist »pathogen«. Man kann daher auch ganz gut von seinem psychotherapeutischen Werte sprechen, da er mit Traum und Dichtung zu den gelungenen Abzugsquellen jener Regungen gehört, welche in ihrer Stauung zur Neurose und zu Wahnbildungen führen. Der zynische Witz bringt eine — wenn auch kurze — Befreiung aus dem Kampfe zwischen Kulturgebot und Triebleben. Und so hat das Volk recht, wenn es sagt, Lachen erhalte gesund.

Man sieht, daß der Zynismus wie jede andere psychische

[1] Über den Witz. Kleine Schriften. Stuttgart 1889. 2. Aufl.

Emanation von Wichtigkeit ist. Auch er steht im Dienste der Großmächte unseres Seelenlebens. Er kann als Gradmesser dienen für die Kluft, die zwischen der eine Zeit beherrschenden offiziellen Moral und ihrem Triebleben klafft. Er zeigt, wo etwas faul ist im Staate Dänemark, er legt den Finger auf die Wunde. Alles Überwundene und Überlebte greift er an. Die absolute Moral und das absolute Gesetz sind seinem Seziermesser ausgeliefert. Ibsen behauptete, Wahrheiten hätten nur eine gewisse Lebenszeit. Der Zyniker zeigt ihnen, wann diese Zeit abgelaufen ist. Was unseren Vorfahren noch gut und böse hieß, ist es nicht mehr für uns. Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage. Durch einen guten zynischen Witz werden oft Kulturprobleme enthüllt, die durch schwere Bände einschlägigen Inhalts verdeckt worden sind. Der Zynismus verdient nicht nur die Aufmerksamkeit des Psychologen, dem er zeigt, wie stark das Triebleben die Menschen beherrscht, in welche Richtungen es verläuft, wie es transformiert wird etc., sondern auch jene des Kulturhistorikers. Die Hefte des »Simplizissimus« sind Kulturdokumente ersten Ranges. Auch der Gesetzgeber würde daran gut tun, wenn er darauf horchte, was im Zynismus zum Ausdrucke drängt. Dann würde es sich die normative Ethik wohl überlegen — um vergleichsweise zu reden — von Lahmen zu verlangen, sie sollten sich zu Schnelläufern entwickeln. Auch der Zynismus kann redlich seinen Teil zur Revision der Sittengesetze beitragen. Doch er wirkt noch in einer Richtung: als heilsames Gegenmittel gegen den Quietismus.

So ergeht es dem Zynismus wie seinem größten Vertreter, Mephisto, der stets das Böse will und stets das Gute schafft. Auch der Zynismus ist von Haus aus ein asoziales, ja sogar antisoziales Phänomen und muß doch letzten Endes den großen sozialen Tendenzen dienen.



Die Schwiegermutter.

Von Dr. S. SPIELREIN.

Es ist eine der traurigsten Tatsachen und zugleich eine der interessanten psychologischen Probleme das Problem der Schwiegermama. Im Artikel Inzestscheu bei Wilden und Neurotikern[1] weist Freud darauf hin, daß auch bei Wilden Widerstände der Schwiegermutter gegenüber vorhanden sind, welche eine Reihe von Vorsichtsmaßregeln im Verhältnis zu ihr geschaffen haben. Einen Teil der Widerstände führt Freud darauf zurück, daß die Schwiegermama, als ältere, den Tochtersmann an das baldige Altern seiner jungen Frau mahnt. Die Schwiegermama ist aber durchaus nicht immer die alte häßliche Frau, wie sie mit Vorliebe der Volksmund darstellt. Namentlich in der modernen Welt sind es oft blühende fesche Frauen, die von vielen Männern begehrt werden. Sie scheinen keine Mütter, sondern ältere Schwestern ihrer Töchter zu sein. Manche sind soweit rüstig und herrschsüchtig, daß sie bei dem jungen Ehepaar wie einst bei eigenen Kindern regieren wollen, sie mischen sich in alles ein, fordern Gehorsam und fallen dadurch namentlich dem Schwiegersohn zur Last, aber auch diese Fälle werden in der Minderheit bleiben.

Vor allem: warum hört man so vieles von bösen Schwiegermüttern und verhältnismäßig so wenig von bösen Schwiegervätern? Diese Frage ist in erster Linie aus der Kenntnis der weiblichen Psychologie zu beantworten: die Frau hat viel weniger Möglichkeit, ihre persönlichen Wünsche in der Wirklichkeit zu erleben. Als Entschädigung dafür besitzt sie ein viel größeres Vermögen, sich in andere Persönlichkeiten »einzufühlen« und auf diese Art deren Leben mitzuerleben. Man denke nur z. B. wie gerne alte Jungfrauen, welchen das Glück der Liebe versagt blieb, fremde Heiraten vermitteln etc. In der starken Ausdehnung dieser Einfühlungsgabe sehe ich den Grund, warum die Frauen, welche an Intelligenz und Kraft der Phantasie Männern keineswegs nachstehen, trotzdem lange keine gleichbedeutenden Kunstprodukte geschaffen haben. Um ein Kunstwerk zu schaffen, muß man das eigene Erlebnis in sich oder bei anderen soweit objektivieren, daß es wie ein unpersönliches den übrigen Erscheinungen der Außenwelt assimiliert werden kann. Erst dann kann man von einer Darstellungsform reden, welche zum Wesen eines Kunstwerkes gehört. Diese Objektivierung schafft dem Künstler Erleichterung. Im viel geringeren Grade ist diese Fähigkeit bei Frauen ausgeprägt, in der Regel überwiegt hier bedeutend der Gegenmechanismus: die Frau fühlt bei anderen die ihren Wünschen, respektive Befürchtungen entsprechenden Erlebnisse heraus und macht sie zu ihren eigenen, sie entledigt sich des Affektes, indem sie diese Erlebnisse psychisch wieder selbst erlebt und im Sinne

[1] »Imago«, I. Jahrg., 1. Heft.

ihrer Wünsche umgestaltet[1]. In dem Einfühlungsvermögen liegt der eigenartige, große, soziale Wert der Frau und ich weiß nicht, wie weit es möglich und wie weit es zweckmäßig ist, Frauen männliche Fühlungsarten als »höhere« einverleiben zu wollen. Jedenfalls glaube ich kaum, daß es vollkommen gelingen würde: die biologische Rolle der Frau ist bei der menschlichen Art die der Mutter und Erzieherin, welche Rolle die Einfühlungsgabe so weit in Anspruch nimmt, daß die Frau, ihrer Grundeigenart entsprechend, nur einen verhältnismäßig kleinen Teil ihrer Gefühle durch Objektivierung entladen kann. Es wird weibliche produktive Künstler geben wie es immer solche gegeben hat, aber mir scheint, daß sie stets hinter den größten männlichen Künstlern zurückbleiben werden. Natürlich muß man bei Beurteilung so wichtiger Fragen recht vorsichtig und stets auf Irrtümer gefaßt sein.

Die Mutter lebt in erster Linie das Leben ihrer eigenen Kinder und sie möchte es so lenken, wie sie, durch Erfahrung belehrt, ihr eigenes Leben lenken würde. Die Tochter als Frau steht der Mutter am nächsten; deshalb die Innigkeit, aber auch die beständige Konkurrenz im Verhältnis zwischen Mutter und Tochter. Eine zärtliche Mutter liebt stets den Mann, welchen ihr Kind liebt, noch mehr den Mann, welcher ihr Kind liebt. Dabei erlebt sie wieder ihre Jugend und möchte auch selbst ihrem Schwiegersohne möglichst anmutig und angenehm erscheinen: man kauft sich neue Kleider, man läßt einen kleinen Schönheitsfehler, den man sonst nie beobachtet hat, operativ beseitigen u. dgl. m. Um diese Koketterie zu entschuldigen, überredet sich die Mutter, daß sie es für das Wohl ihrer Tochter tut: der Mann liebt noch mehr seine Frau, wenn er nicht durch das scheußliche Vorbild ihrer Mutter davon abgeschreckt wird, ja wir Analytiker können hinzufügen, daß ein Teilchen der Liebe, welche bewußt der Tochter zugute kommt, im Unbewußten oft der schönen Schwiegermutter gilt. Und doch sind diese edlen Gründe nicht die einzigen: wenn sie ehrlich genug mit sich selbst ist — muß sich die Schwiegermutter gestehen, daß sie sich schämt, dem Schwiegersohn häßlich zu erscheinen, wie wenn sie selbst als Objekt der Liebe von ihm geprüft wäre[2]. Auch den Neid um die jugendliche Frische der Tochter läßt die liebende Mutter nicht ins Bewußtsein gelangen, sondern sie fühlt sich jung und frisch, wenn sie ihre Tochter so sieht. Die Schwiegermutter ist oft recht empfindlich und leicht verletzt; das wäre sie nicht, wenn sie nur an das Wohl ihres Kindes denken würde. Allein sie sehnt sich auch danach, geliebt und geschätzt zu werden von ihrem neuen »Kinde«

[1] Im unbewußten Leben vermag die Frau weit mehr zu objektivieren, weshalb manchmal sonst ganz unproduktive Frauen sich in Träumen oder Traumzuständen geradezu als Dichterinnen erweisen.

[2] Ähnliche Erfahrungen scheinen dem Ausspruch des Rabbi Josue ben Levi zugrunde zu liegen: »Hüte dich vor deiner Frau in bezug auf ihren ersten Schwiegersohn (zit. nach Sex.-Probl., Nov. 1913, p. 783).

wie seine eigene »Mutter«. Weil sie sich stets mit der Tochter identifiziert, projiziert sie das Gefühl der eigenen Unbefriedigung auf ihre Tochter; es kommt ihr vor, als werde ihr Kind nicht genügend geliebt, man müsse es auf alles vorbereiten und es durch Rat und Tat beschützen. Aus diesen Gefühlseinstellungen kann man sich alle möglichen Kombinationen von Handlungen denken, welche gerade die von Männern am meisten begehrten Frauen und zärtlichen Mütter zu gefährlichsten Schwiegermüttern machen.

Die moderne Welt beschäftigt sich fast ausschließlich mit Schwiegermüttern des Mannes, obgleich junge Frauen, namentlich in den weniger bevorzugten Volksschichten, auch durchaus nicht wenig von ihren Schwiegermüttern zu ertragen haben. Durchschnittlich freut sich die Mutter der Frau viel mehr bei der Heirat, als die Mutter des Mannes. Der Grund liegt nicht nur in der sozialen Unselbständigkeit der Frau, sondern die eine Mutter verliert ihren Sohn, während die andere, welche das Leben ihrer Tochter lebt, einen Sohn gewinnt. Das Verhältnis der Mutter zu ihrem Sohn unterscheidet sich bekanntlich sehr von dem zu ihrer Tochter: es ist ein mehr erotisches, weniger intimes. Namentlich in vaterlosen Familien gewöhnt sich die Mutter den Sohn als Mann, Berater und Beschützer anzusehen. Für das unbewußte Phantasieleben ist er ihr Geliebter. Deswegen kann sie sich nicht so leicht in seine Liebe zu einer anderen Frau einfühlen. Die Schwiegertochter bleibt Rivalin, bis die Mutterliebe es zustandebringen lernt, das Glück der Liebe einer anderen zu gönnen. Dies ist nicht so einfach und wird kaum je vollkommen gelingen.

Das Ideal einer Ehe wäre für Mann und Frau eine vollständige Loslösung von der elterlichen Familie, so daß zwei Wesen ganz einander gehören. Dies könnte nur ein psychoanalytischer Laie fordern: wäre die Liebe von Mann und Frau wesentlich von der zu den Eltern verschieden, dann könnte die Liebe zu den Angehörigen den Ehefrieden nicht stören, während letzteres in Wirklichkeit auf jeden Schritt und Tritt geschieht. Es gibt eine ganze Anzahl neurotischer Männer und Frauen, welche niemanden lieben können, weil sie zu sehr an ihrer eigenen Familie hängen. Es gibt Individuen, welche so lange ihr Objekt lieben können, bis es in nähere Beziehung mit der elterlichen Familie tritt; sofort verliert dann das Objekt seinen Reiz.

Der natürliche Impuls eines Liebenden ist, die Angehörigen des Geliebten zu lieben, weil sie zu letzterem gehören, allein diesem Impuls gesellt sich der nur dunkel an die Bewußtseinsoberfläche gelangende Gegenimpuls hinzu; es ist der Zug nach der früher geliebten eigenen Familie, mit welcher man im Grunde der Seele verbunden blieb. Daher das Gefühl, man habe den eigenen Vater, — beim Sohne — namentlich die eigene Mutter um die ihr gehörende Liebe und Pflege betrogen, indem man diese einer fremden Mutter schenkt, die sich doch für das Kind nie mit der eigenen

Mutter messen kann. Der teilweise bewußte, wesentlich aber unbewußte Vergleich setzt die Schwiegermutter immer mehr herab. Die eigene Mutter bleibt für die Tiefen der Seele immer jung und schön; deswegen erscheint jede andere Frau, die nicht mit der Mutterimago identifiziert wird, im Vergleiche mit ihr alt und häßlich. Dieses Verhältnis zur Schwiegermutter wird noch mehr zugespitzt, wenn sie aus irgendwelchem Grunde mehr Glück im Leben hat als die eigene Mutter. Das Kind empfindet es so, wie wenn die Schwiegermutter das seiner Mutter gehörende Glück ungerechterweise an sich gerissen hätte. Die Empfindsamkeit kann sich so weit ins Pathologische steigern, daß der Sohn — dieser ist ja als Mann viel stärker an die Mutter fixiert — haßerfüllter Kämpfer der Schwiegermutter gegenüber wird, indem er in jedem ihrer Worte eine Anspielung oder Herabsetzung seiner Familie, beziehungsweise seiner Mutter sieht. Das geschieht um so leichter, als er es selbst seiner Feindin gegenüber tut und, um sich zu rechtfertigen, seine eigene Handlungsart der Schwiegermutter zuschreibt.

Alle Liebesbezeigungen seitens der Schwiegereltern nützen da wenig, weil ja Liebe Gegenliebe fordert, welche man eben nicht zulassen darf. Einzig und allein klare analytische Erkenntnis der eigenen Seelenvorgänge vermag hier Rat zu schaffen: diese lehrt uns, daß für jedes kleine Kind zuerst die eigenen Eltern einzige göttergleiche Autoritäten sind; dann folgt die Phase der Befreiung von der elterlichen Macht, welche mit einem intensiven Widerstand und Kritik aller elterlichen Handlungen einsetzt. Später kommen diese beiden extremen Strömungen ins Gleichgewicht. Man lernt andere Menschen lieben und schätzen, ohne sich deswegen des Verrates an der eigenen Familie zu beschuldigen, denn auch für die eigenen Eltern bewahrt man die ihnen gebührende Liebe und Dankbarkeit. Wo sich diese Entwicklung infolge allzustarker Fixierung nicht glatt vollzieht, sind die Voraussetzungen der Neurose gegeben; in solchen Fällen hilft die Analyse nach und macht aus einem asozialen Menschen, welcher bloß sich und das seinige anerkennt, einen sozialen, der auch andere Menschen liebt und schätzt. Manche freilich können trotz aller Vernunftsbetrachtungen ein inneres Gefühl nicht los werden, als seien sie selbst und ihre eigenen Eltern die wertvollsten Menschen auf der Welt. Das Gefühl kann man ihnen ruhig lassen: es kommt nur darauf an, daß dieses innere Gefühl so weit beherrscht wird, um es nicht zu demonstrieren und, sollte es schwer fallen, das Gleichgewicht zu behalten, eher dem Gegentriebe die Oberhand gelassen wird, d. h. andere Menschen noch etwas schonender zu behandeln, wie die eigenen Angehörigen.

o o o



Bücher.

HARGRAVE JENNINGS, »Die Rosenkreuzer. Ihre Gebräuche und Mysterien.« Übersetzt von A. v. d. Linden. Zwei Bände. Mit zirka 300 Illustrationen und 12 Tafeln. Mit ausführlichem Namen- und Sachregister. Berlin 1912. Verlag Hermann Barsdorf. Preis broschiert Mk. 12.—.

Der hier behandelte Stoff ist sehr interessant, auch für die psychologische, und ich meine besonders für die psychanalytische Forschung. Ich würde es aber bedauern, wenn ich, um diese Kenntnis zu erlangen, auf das vorliegende Werk angewiesen gewesen wäre. Zwar findet man darin das Material recht ausgiebig auf seinen Gehalt an Sexualideen durchgearbeitet, und ein oberflächlicher Beurteiler könnte nun meinen, es läge hier der Ansatz einer psychanalytischen Betrachtung des Themas. Es stünde schlimm um die Psychanalyse, wenn sie so einseitig wäre, wie mancher Kritiker sie sieht: als ob sie nichts anderes kennte, als Sexualität und wieder Sexualität, und es stünde auch schlimm um sie, wenn sie so leichtsinnig zu Werke ginge wie der Autor dieses Buches über die Rosenkreuzer, welches ich ebendeshalb als Quelle für irgendwelche ernste Arbeit ganz und gar nicht empfehlen kann. Anders steht die Sache, wenn man bloß eine interessante und anregende Lektüre sucht, mit stark okkultistischem Beigeschmack: dann mag das Werk am Platze sein, dabei macht übrigens die vorzügliche Ausstattung das Lesen wirklich zum Vergnügen.

Das Buch wäre ungleich wertvoller ausgefallen, wenn der Autor, dem es durchaus nicht an Fleiß gemangelt hat, mit mehr kritischem Vermögen zu Werke gegangen wäre oder wenn wenigstens der Übersetzer von jener Gabe, die dem Autor gänzlich mangelte, auch nur ein bißchen Gebrauch gemacht hätte. Ein Buch wie die »Rosicrucians« von Hargrave Jennings hätte mit kritischen Bemerkungen oder zum allermindesten mit einer die nötigen Vorbehalte bringenden Einleitung versehen werden müssen, statt dessen erweist sich der Herausgeber in seiner das Original bloß anpreisenden Einleitung als ebenso befangen wie der Autor. Nur daß ihm, dem neuere Forschungen zugänglich sind als dem letzteren, der Mangel an kritischer Umsicht noch mehr zur Last gelegt werden muß als Hargrave Jennings.

Irreführend an dem Buch ist vor allem der Titel. Im Englischen mag es noch hingehen, wenn man von Alchimisten, Astrologen und Kabbalisten (einem Sprachgebrauch folgend) als von »Rosicrucians« spricht — obgleich es nicht angeht, alle möglichen und unmöglichen Sekten, Orden etc. mit ihnen zu vermengen, wie's eben kommt — im Deutschen aber wird die Bezeichnung »Rosenkreuzer« für eine enger begrenzte Gruppe von Trägern einer Bewegung (besonders des beginnenden siebzehnten Jahrhunderts) gebraucht, so daß der Buchtitel in jedem halbwegs eingeweihten Leser Erwartungen erweckt, die das Buch nicht erfüllt. Es hätte sich also vor allem gehört, daß der deutsche Herausgeber den Titel in der Einleitung kommentiere. Statt dessen wagt er diese Wendung: »Da es bis jetzt an einem umfassenden Werke in deutscher Sprache über die Rosenkreuzer gefehlt hat, so hofft der Herausgeber diese Lücke mit seiner Arbeit ausgefüllt zu haben . . . « Demgegenüber muß denn doch festgestellt werden, daß gerade eine Reihe deutscher Autoren die grundlegende Arbeit auf dem Gebiet der Rosenkreuzerforschung geleistet hat, während man aus Hargrave Jennings' Buch über die Rosenkreuzer selbst herzlich wenig erfährt. Eher könnte man das Werk mit v. d. Linden gelten lassen als: »eine Geschichte der Magie, der Theosophie, sowie der alchymistischen Philosophen aller Zeiten«; wenn es

nur irgendeine methodische Einteilung, Gründlichkeit in irgendeiner Richtung und vor allem eine minder seichte Beherrschung eben der alchimistischen Philosophie aufwiese. So ist leider alles wie Kraut und Rüben durcheinandergemengt, ohne daß man erführe, was der Autor gedichtet und was er geträumt — um mich etwas frei auszudrücken. Er gerät ganz in den Bann seiner Vorwürfe, wittert Wunder hinter allegorischen Erzählungen (Legende der Auffindung des Grabes vom Vater Rosenkreuz), die er wörtlich zu nehmen scheint, und ist seine umständliche Darstellung einmal mühsam in Fluß gekommen, schweift er in die unmöglichsten Fernen ab, einmal um zu zeigen, daß der Husarendolman auf Wegen der rosenkreuzerischen Tradition bis auf Noah zurückgehe, dann um mit hunderterlei Umschreibungen vermuten zu lassen, daß hinter dem Hosenband (des Ordens) eigentlich eine Monatsbinde zu verstehen sei, dann um mit Paracelsus ahnen zu lassen, daß die Lues ihren Ursprung in dem »unsauberen Handel eines aussätzigen Franzosen mit einer Dirne genommen, die venerische (aber sc. nicht luetische) Bubonen hatte«, oder mit Helmont, daß sie als göttliche Strafe die Menschen befallen habe, als ein Mann schändlichen Umgang mit einem kranken Tiere gehabt.

Einer wissenschaftlichen Behandlung seiner Gegenstände kann der Verfasser um so leichter entraten, da er wiederholt die Wissenschaft als unduldsam und dogmatisch ablehnt. Dafür setzt er sich aufs hohe Roß und posaunt: »Wir sind der erste Autor, der Floods (eines angeblichen Rosenkreuzers) Namen der gelehrten Welt vermittelt hat, seinen Ansprüchen gerecht geworden ist . . .« usw. Bedenklicher als diese Eitelkeit ist die Art und Weise, wie der Leser von der Nachprüfung des Materials weit entfernt gehalten wird. Da haben wir z. B. p. 145 ff. des II. Bandes astrologisch-kabbalistische Tafeln. Woher sie sind, wird nicht gesagt, es steht bloß (p. 147) pompös darunter: »Kabbalistische, astrologische und astronomische Chaldäische Mysterien. NB. Die Hinweise auf Nummern ... beziehen sich auf die sehr alten rosenkreuzerischen Originalabhandlungen oder Karten, die hier nur der Authentizität halber mit angegeben sind.« Welche Sorgfalt! Welche historische Treue! Wo bleiben aber die uralten Rosenkreuzeroriginale, wenn ich konstatiere, daß die ganze Bilderreihe aus Wellings »Opus Mago-Cabalisticum«[1], in erster Auflage erschienen zu Homburg 1735, unverändert entnommen wurde?

Ich habe mich bei dem Buch länger als ihm gebührt, aufgehalten, weil Rosenkreuzerei heute in manchen Kreisen Schlagwortkraft gewonnen hat, viele Leser den Wunsch haben mögen, sich über Rosenkreuzerei zu informieren und sich versprechen könnten, in dem vorliegenden Buch mehr zu finden als eine zerstreuende Lektüre. Diesem drohenden Irrtum wollte ich begegnen. Herbert Silberer.

TOTEMISMUS IM MÄRCHEN.

In der Abhandlung über die infantile Wiederkehr des Totemismus (»Imago« II, 1913, S. 257 ff.) hat Freud unterlassen, die zahlreichen und bedeutsamen Probleme, die sich an den Totemismus knüpfen und durch seine analytische Auffassung in ein neues Licht gerückt wurden, auf die einzelnen Spezialgebiete zu verfolgen. Wer die Bedeutung der totemistischen Weltanschauung für die Entwicklung des menschlichen Kultur- und Geistes-

[1] Dieses Opus von Welling studierte Goethe, wie er in seiner Autobiographie erzählt, mit Fräulein v. Klettenberg.

lebens ahnt, kann den weitreichenden und nachhaltigen Einfluß dieses primitiven Systems ermessen und wird sich nicht wundern, Spuren davon in den verschiedensten, bis in unsere Zeit lebendiggebliebenen Überlieferungen zu finden. Zu diesen gehört überraschenderweise auch das Märchen, das — wie schon Wundt gezeigt hatte — durch Berücksichtigung totemistischer Ideen viel an Verständnis und Schätzung gewinnt.

Es ist darum im höchsten Grade erfreulich, wenn in einer kürzlich erschienenen Neuausgabe der Grimmschen Märchen[1], die sich durch einfach geschmackvolle Ausstattung und Wohlfeilheit weiten Kreisen empfiehlt, das Nachwort des Herausgebers, Paul Ernst, mit Nachdruck auf die Bedeutsamkeit des Totemismus für die Märchenbildung verweist.

Er zeigt in scharfsinniger Weise, wie sich in der Entwicklung von Mythen, Sagen, Märchen, Novellen und Aberglauben immer derselbe Prozeß wiederholt: »ein durch die Wirklichkeitserfahrung unlösbares Problem wird durch eine erfundene, rationalisierende Geschichte gelöst. Im Fortgang der Zeiten stellten sich in dieser Geschichte wieder unlösbare Probleme heraus, und eine neue Erdichtung kommt wieder wirklichkeitsnäher; in der folgenden Zeit wird die Wirklichkeitskritik wieder schärfer und eine neue Rationalisierung kommt, bis man zuletzt das Ganze als belanglos oder töricht überhaupt fallen läßt.« Der erste Anstoß zu diesem Prozeß ist mit der Einstellung des Primitiven zur Realität gegeben: »der Mensch schafft sich schon auf so frühen Stufen seine eigene Welt, welche seiner äußeren Erfahrung gänzlich widerspricht, er beugt sich nicht und sagt: so ist die Erfahrung, sondern er befiehlt: so soll die Erfahrung sein; und gerade weil er nun auf allerlei Wirrnis stieß, auf Unlösbares und Unsinniges, entwickelte er sich immer höher.« — »Auf Grund der Weiterentwicklung kommt nun aber ein fruchtbares zweites Stadium der Anschauungen: der Widerspruch mit der Erfahrung wird empfunden, und es entsteht das Bedürfnis, diesen Widerspruch auszugleichen.« Eine dieser vom menschlichen Denken statuierten Zusammenhänge ist nun die »Totemismus« genannte Vorstellung eines Clans, daß er mit einer Tierart, seltener Pflanzenart usw. derart verwandt sei, daß die Vorfahren der jetzt lebenden Menschen, das erste Paar, Männchen und Weibchen des betreffenden Tieres, des Totemtieres, waren, aus den betreffenden Bäumen, den Totembäumen, herausgekommen sind usw.« Als feststehend gilt z. B.: »dieser Leute Urmutter war ein Lorbeerbaum, jener Leute Urvater ein Schwan.« Diese und ähnliche Vorstellungen, in denen der Psychoanalytiker, beiläufig bemerkt, die weibliche Symbolik des Holzes und die männliche des Vogels wieder erkennt, lassen sich in verschiedenen Verwandlungen durch die Märchen- und Sagengeschichte, etwa bis zur Lohengrinsage oder der Erzählung von dem Mädchen verfolgen, das vor dem sexuellen Begehren ihres Vaters in einen Schrank (Baum) flüchtet. Man versteht vom Totemismus aus eine Anzahl scheinbar phantastischer oder unsinniger Märchenmotive, wie die Geschichte vom Rotkäppchen, die sprechenden Tiere, die Verwandlungen von Menschen in Raben, Wölfe, Schwäne und ihre Erlösung aus dieser Verzauberung, man erkennt in den hilfreichen Tieren das Abbild der das Kind schützenden Eltern und in den sprechenden, segenspendenden Bäumen andere Symbolisierungen derselben scheinbar übermenschlichen Gewalten. Man ist aber auch imstande, ein Motiv in seiner ganzen Tragweite zu erfassen, dessen menschliche Bedeutung für Mythus, Märchen und Dichtung die Psychoanalyse fest-

[1] Verlag Georg Müller, München.



gestellt hat: nämlich das Inzestmotiv. Es ist immerhin bemerkenswert, daß die vorhin erwähnte Erzählung von der verfolgten Jungfrau, welche nicht in eine blutschänderische Ehe mit dem Vater willigt, hier ohne Kenntnis der psychoanalytischen Befunde aus der Entwicklung der Gesellschafts- und Verwandtschaftsbeziehungen erklärt wird. »Der wichtigste Punkt der Entwicklung war das Aufgeben der Verwandtschaftsfolge von bloß mütterlicher Seite, . . . wonach der Vater mit seinen Kindern nicht verwandt war . . . So konnte also der Vater seine Tochter ehelichen. Das Aufgeben dieser Verwandtschaftsfolge und die Annahme der sogenannten vaterrechtlichen, . . . muß eine der tiefgreifendsten Revolutionen gewesen sein . . . . . . Nun haben die Barbaren die Tendenz, aus solchen Kämpfen Mythen zu bilden; man kann sicher sein, daß überall, wo man bei den Griechen Blutschandemythen findet, der letzte Grund in jener Revolution liegt . . . Der Mythus wird stets gedichtet, nachdem die Umwälzung geschehen ist, in ihm muß aber das neue Prinzip stets als das sittliche, das alte als das unsittliche erscheinen; so wird der Vater ein Blutschänder und kann sich zu jedem beliebigen Grade von Bösartigkeit entwickeln . . . und die Tochter wird eine verfolgte Unschuld, die bis zur Heiligkeit gesteigert werden kann.«

So anerkennenswert diese Einsichten auch sind, lassen sie doch das Problem des Mutterinzestes völlig unerklärt, sowie die in uns allen unbewußt fortlebenden Inzestregungen unberücksichtigt und erweisen sich darum auch zur Erforschung weiterer Zusammenhänge, wie beispielsweise des Aussetzungsmotivs, unzureichend (vgl. Bd. III, p. 293). Hier vermag die Psychoanalyse der Märchenforschung neue Wege zu weisen.

Der Verfasser des Nachwortes hebt mit Recht hervor, daß der weitaus größte Teil unserer dichterischen Motive nichts als Kombinationen waren, welche sich aus der primitiven Deutung des Weltbildes ergaben und daß sich auch in den modernen Deutungen desselben, also in den verschiedenen Geschichtsauffassungen, im Darwinismus, in der Kant-Laplaceschen Theorie, in dem Gravitationsgesetz Mythologie finde, wenn wir den Vermenschlichungsprozeß nur in genau derselben Weise vornehmen, wie unsere wilden Vorfahren. So hofft er auch auf dem Gebiete der Dichtung das bisher durch Zufall oder Naivetät Entstandene durch die Notwendigkeit des Verstandes erzeugen und so der Dichtung neue Motive zuführen zu können. Der Erfolg dieses Versuches ist abzuwarten. Inzwischen aber scheint es, als wäre der eigentliche Boden für die wertvollsten menschlichen Phantasieprodukte doch jene primitive Einstellung des Menschen zur Welt[1], welche die Psychoanalyse als nah verwandt mit der neurotischen erkannte.

O. Rank.

ANIMISMUS UND RELIGION. Eine Studie zur Religionspsychologie der primitiven Völker von Lic. Gerhard Heinzelmann[2].

Die kleine Schrift, in der versucht wird, das Verhältnis der animistischen Weltanschauung der Primitiven zur Religion klarzulegen, bietet auch manches Interessante für die Psychoanalyse, die in der jüngsten Zeit den Ursprung der Religion, der Geistervorstellungen und des Zauberglaubens zum Objekt ihrer Forschung genommen hat.

Der Autor setzt sich hauptsächlich mit den Aufstellungen Wundts

[1] Im Nachwort einer gleichzeitig im selben Verlag erschienenen Ausgabe der durch die Brüder Grimm gesammelten »Deutschen Sagen« betont Hans Floerke die Bedeutung des Animismus für die Sagenbildung in ähnlicher Weise, wie dies mit dem Totemismus für die Märchenschöpfung geschehen ist.

[2] Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1913.



auseinander und obwohl er sich in seinen Ausführungen von gewissen Tendenzen leiten läßt, bringt er doch Materialien und Gesichtspunkte, die vielfach einen Anschluß an die psychoanalytische Auffassung gestatten. Die Frage, ob und inwieweit der bei allen kulturarmen Völkern verbreitete Animismus, d. i. der Seelen- und Geisterglaube, als die Religion der Primitiven gelten dürfe, beantwortet der Autor dahin, daß es sich dabei um keine Erscheinung des eigentlich religiösen Lebens handelt, sondern um eine Form des Aberglaubens. Der Animismus sei nur zu verstehen als ein religiös-pathologisches Phänomen. Von den zu diesem Schlusse führenden Erwägungen interessiert uns besonders die eine, »daß rein aus den theoretischen Vorstellungen heraus die Furcht« — die beim Primitiven eine große Rolle spielt — »im Animismus nicht erklärt werden kann« und daß »alle Hinweise auf die wirklichen Erlebnisse des Schreckens dies nicht vermögen. Wir haben es mit einer Gefühlsverschiebung zu tun, wie sie auch sonst vorkommt«. Zum Beweise für den irreligiösen Charakter des Animismus wird in erster Linie auf die Tatsache verwiesen, daß ganz unabhängig neben ihm, ja häufig vor seinem Auftreten sich gerade bei den kulturell am niedrigsten stehenden Völkern der Glaube an ein höchstes Wesen nachweisen läßt. Diese von Andrew Lang auf kulturgeschichtlichem Wege festgestellte Erscheinung ist später von einer Reihe anderer Forscher durch weiteres ethnologische Material gestützt und im Sinne der Unabhängigkeit der Götter- von den Geistervorstellung verwertet worden. Ein Vertreter dieser Auffassung, L. v. Schröder, sagt darüber: »Dies höchste Wesen erscheint unter verschiedenen Eigennamen, wird aber auch oft allgemein, der Vater, der Alte des Himmels, der Macher oder Schöpfer, der Gute, der große Freund, der große Geist oder dem ähnlich benannt . . . Es handelt sich hier um eine höchst einfache, aber zugleich freilich eminent wichtige Bildung — um den primitiven Gedanken: es ist Einer da, es muß Einer da sein, der alles gemacht hat; es muß Einer da sein, der da will, daß ich so und so handle, dies und das unterlasse usw. . . . Diesen Glauben aus dem Seelenkult und der aus ihm hervorgewachsenen Ahnenverehrung ableiten zu wollen, ist ein vergebliches Bemühen. Er findet sich bei Völkern, die noch gar keine Ahnenverehrung, keinen Heroendienst entwickelt haben, wie z. B. den Australiern, Andamanesen, Feuerländern und Buschmännern, — Völkern, die Seelenkult nur in der primitivsten Form kennen.« (»Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern«, p. 3.) Ähnlich äußert P. Ehrenreich: »Der höchste Gott im Sinne eines allbeherrschenden, dauernd wirksamen, von Menschen verehrten Wesens ist eine besondere von den polytheistischen Göttern unabhängige Bildung«.

Während nun der Autor diese Erfahrungen gegen Wundts Theorie ins Treffen führt und versucht, sie zugunsten eines aprioristischen religiösen Bewußtseins zu verwerten, scheint sich für die psychoanalytische Betrachtung daraus ein deutlicher Hinweis auf den auch im Totemismus ausgesprochenen Ursprung der Gottesidee aus dem Vaterkomplex zu ergeben.
O. Rank.

VOM JUDENTUM[1].

Das vorliegende Sammelbuch kann zu den bedeutsamsten Erscheinungen in der neueren Literatur über das Judenproblem gerechnet

[1] Ein Sammelbuch. Herausgegeben vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag. Leipzig 1913, Verlag Kurt Wolff.



werden. Es erhält seine Bedeutung nicht nur dadurch, daß jüdische Schriftsteller und Gelehrte von Ruf darin ihre Ansicht über das seltsame Los ihres Volkes niedergelegt haben, sondern auch durch den Umstand, daß sämtliche Beiträge so verschiedener, starker Persönlichkeiten eine ähnliche Auffassung zeigen. Ohne nachdrücklich ausgesprochen zu werden, scheint ein Wort Moritz Heimanns dem Buche als Motto voranzugehen: »Was ein auf die einsamste, unzugänglichste Insel verschlagener Jude noch als Judenfrage anerkennt, das einzig ist sie«. Wie es bei ähnlichen Aussprüchen zu geschehen pflegt, ist auch hier Irrtum und Wahrheit innig verbunden. Man kann verstehen, wie Heimann zu seinem Ausspruch kam: er hörte überall von der Judenfrage als einer sozialen, politischen, religiösen und nationalen sprechen und erkannte, daß das rein Seelische als das Wesentliche der Frage überhaupt vernachlässigt werde; jene psychischen Determiniertheiten, die jeden Juden, auch dann noch, wenn er sich vom Judentum lossagen will, in Liebe und Haß mit seiner Nation verbinden. Schon Theodor Herzl, der Schöpfer des modernen Zionismus, sprach es aus, daß eine Rückkehr ins Judenland vor einer Rückkehr zum Judentum nicht möglich sei. Die folgende Generation besinnt sich immer mehr und mehr auf die seelische Bedingtheit des Problems und wendet sich auch dort, wo sie zionistisch denkt, gegen den »mechanistischen Territoriums- und Staatsgedanken« (Nathan Birnbaum).

In der Formulierung Heimanns erscheint nun die Judenfrage als eine rein seelische. Selbst wenn man sich auf Heimanns Standpunkt stellte, müßte man seine Formulierung als zu enge der Kritik unterwerfen: ein auf die einsamste Insel verschlagener Jude — hätte er nicht Eltern, Geschwister, Freunde und Feinde gehabt, hätte er nicht Kindererlebnisse aus dem Elternhause zu verarbeiten, Erfahrungen späterer Jahre seelisch zu erledigen? Würde nicht all dies in den Umfang und in die Tiefe seiner Auffassung der Judenfrage eingehen und sie formen helfen? Wozu aber dann die Vereinsamung? Erst das Zusammenwirken von Disposition und von lebendig erfaßtem Schicksal werden die Auffassung des Einzelnen der Judenfrage entscheiden müssen. Immerhin bildet die Betonung des seelischen Kräftespiels innerhalb des individuellen und nationalen Seelenlebens der Juden ein heilsames Gegengewicht gegen eine allzu äußerliche Auffassung des Problems; durch die Hochwertung psychischer Vorgänge verdient das Buch auch unser psychoanalytisches Interesse.

Ein Aufsatz unter den vielen erscheint durch Inhalt und Art des Gedankenganges besonders geeignet, psychoanalytisch betrachtet zu werden: »Der Mythos der Juden« von Martin Buber. Er ist es auch deshalb, weil er repräsentativ für das ganze Buch wirkt, dessen geistiges Protektorat dieser originelle und kühne Philosoph übernommen hat.

Je mehr Achtung man vor diesem scharfsinnigen Denker empfindet, desto stärker fühlt man die Verpflichtung, ihm sachlich dort entgegenzutreten, wo er einen Irrweg einzuschlagen scheint. Der Inhalt des vortrefflich geschriebenen Aufsatzes Bubers ist in großen Zügen folgender: Es wird eingangs die Haltlosigkeit des Versuches, zwischen mythenschaffenden und mythenlosen Völkern zu unterscheiden, gezeigt. Die Existenz jüdischer Mythen, die man lange geleugnet hatte, ist durch die neue Forschung nachgewiesen worden. Man bestritt hernach die Selbständigkeit des jüdischen Mythos und suchte nach verwandten Mythenmotiven anderer Völker, um diese als Vorbilder und Originale den jüdischen gegenüberzustellen. (Buber meint mit Recht, daß auf psychischem Gebiete nicht Originalität, sondern

Realität zu gelten habe.) Nicht nur in der Bibel, sondern auch im spätjüdischen Schrifttum mußte man nun eine Fülle mythischen Materials entdecken; auch hier erwies sich manches als Schöpfung und Umbildung ältesten Volksgutes; sagenhafte Überlieferungen, die man bei der Redaktion des Kanons zu ersticken drohte, blühten hier wieder. Nun konnten die rationalistischen jüdischen Apologetiker die Fiktion, es gebe keinen jüdischen Mythos, nicht mehr aufrechterhalten. Sie fanden nun ein gutes Mittel, um ihre Zwecke zu erreichen: sie unterschieden nunmehr ein negatives, mythologisches und ein positives, monotheistisches Judentum; jenes verwarfen sie als Hemmung und Trübung, dieses feierten sie als die wahre Lehre; sie sanktionierten den Kampf des Rabbinismus gegen den Mythos als die fortschreitende Reinigung eines bedeutenden Ideengehalts und stellten sich gleichsam selbst in diesen Kampf ein. Nach Buber wäre die Entwicklungsgeschichte der jüdischen Religion in Wahrheit »die Geschichte der Kämpfe zwischen dem natürlichen Gebilde der mythisch-monotheistischen Volksreligion und dem itellektuellen Gebilde der rational-monotheistischen Rabbinerreligion«. Monotheismus und Religion schließen einander nicht aus. Das Rabbinentum bemühte sich umsonst um die Herstellung eines vom Mythos gereinigten Gottesglaubens und verbannte vergebens die lebendige Kraft des jüdischen Gott-Erlebens, den Mythos, in die Kabbala und in die Frauenstuben. Den Juden unserer Zeit werde die Verbindung ihrer Religiosität mit dem Judentum so schwer, weil das Rabbinentum die Volksreligion entmannt habe. Wenn aber die erstrebte Einheit wirklich erreicht werde, so habe man es der hohen Kraft des Mythos zu verdanken.

Buber erkennt drei Schichten in der Entstehung der jüdischen Religion: die erste wird durch den Gottesnamen Elohim charakterisiert. Er bedeutet »die Gewalten« und bezeichnet ein Aggregat schaffender, erhaltender und zerstörender Mächte, einen unvergleichbaren, monumentalen Monopluralismus. Innerhalb der Elohim-Vielheit bildet sich ein Hauptwesen heraus, das immer größere Macht an sich reißt und sich endlich mit den Insignien eines mythischen Stammgottes geschmückt, als Jahwe repräsentiert. Bald führt er jene ihm einst gleichberechtigten Mächte als dienende Heerschar mit sich und ergänzt seinen Namen mit dem ihren: Jahwe des Gewaltenheeres, Jahwe Zebaoth. Jahwe ist göttlicher Nationalheros und das Buch Hiob, die Propheten und die Psalmen preisen als Mythen seine Taten: wie er das Chaos zerschmetterte und unter dem Jubel der Sterne die Pfeiler der Erde in die Tiefe senkt. Nun entwickelt sich in der dritten religionsgeschichtlichen Periode aus dem Stammgott der Gott der Menschheit: »Aber der Gott des Alls darf sich nicht mehr am Abend unter den Bäumen seines Paradieses ergehen und der Gott der Menschheit darf nicht mehr mit Jakob bis zum Morgengrauen ringen und der Gott der Seele darf nicht mehr im unversehrten Dornbusch brennen. Der Jahwe der Propheten ist keine sinnliche Wirklichkeit mehr und die alten mythischen Bilder, in denen er verherrlicht wird, sind nur noch Gleichnisse seiner Unaussprechlichkeit.« Aber der jüdische Mythos nahm damit dennoch kein Ende, weil das Volk die Idee eines unsinnlichen Gottes noch Jahrtausende später nicht angenommen hatte. Buber faßt den Mythos, einer Definition Platos einen neuen Inhalt gebend, als Erzählung von einem sinnlich wirklichen Geschehen auf, das als Göttliches empfunden und dargestellt wird.

Die Entstehung des Mythos stellt sich Buber folgendermaßen vor: beim primitiven Menschen ist im Gegensatz zum Kulturmenschen die Funktion der Kausalität wenig ausgebildet. Fast gänzlich fehlt sie aber

gegenüber dem Primitiven unverständlichen Ereignissen wie Traum und Tod; Menschen gegenüber, die er nicht mit eigenem Maße zu messen vermag, wie der Held und der Zauberer. Traum, Tod und die Taten dieser Menschen registriert er nicht wie andere Ereignisse, sondern sieht in ihnen Äußerungen eines unsagbaren und undenkbaren Weltsinnes. Sein hohes Gefühl für das Irrationale erblickt darin ein Anschaulichwerden des Absoluten. Deshalb stellt er diese Vorgänge in die Welt des Göttlichen ein: er mythisiert sie; trotz aller Entwicklung der kausalen Funktion erhält sich die Fähigkeit zur Mythenbildung bei den späteren Geschlechtern. In Zeiten hoher Erlebnisintensitäten tritt die Kausalitätsfunktion zurück und der Mensch erkennt das Geschehen der Welt als ein überkausal sinnvolles, das nicht mittels Gedanken, sondern nur »mit der wachen Gewalt der Sinne und dem glühenden Schwingen der ganzen Person« zu erfassen ist. So vermag der Mensch die Gestalt und das Schicksal des Helden ursächlich zu begreifen und mythisiert sie dennoch, weil ihm »die mythische Betrachtung eine tiefere, ganzere Wahrheit eröffnet als die kausale und ihm so erst die geliebte, beseligende Gestalt im Innersten erschließt. So ist denn der Mythos eine ewige Funktion der Seele«. Die fundamentale Anschauung der jüdischen Religiosität begegnet sich also mit dem Mythos, indem auch sie alles Geschehen als eine Kundgebung des Absoluten auffaßt. Das Buch des antiken Juden, die Bibel, bietet nur eine Geschichte: die von den Begegnungen Jahwes mit seinem Volke. Auch später, da Jahwe zu einer unsinnlichen Gottheit geworden ist, bricht diese Kontinuität nicht ab. Das besondere Gepräge verleiht nach Bubers Anschauung dem jüdischen Mythos ein ursächlicher Zusammenhang der erlebten Vorgänge mit dem Wesen Gottes. Sie sind nicht nur von Gott bewirkt, sondern immer stärker bildet sich eine umgekehrte, tiefere Konzeption heraus: die von dem Einfluß des Menschen und seiner Tat auf Gottes Schicksal. Die Gottesherrlichkeit liegt gebannt auf dem Grunde jedes Dinges und der Mensch ist berufen, sie zu erlösen; also durch sein Leben Gottes Schicksal zu bestimmen. In zwei Grundformen des jüdischen Mythos spiegelt sich die Dualität dieser großartigen Konzeption: die Sage von den Taten Jahwes und die Legende vom Leben des heroischen Menschen. Die erste stellt gleichsam den ewigen Zusammenhang, die zweite die ewige Erneuerung dar. »Die eine lehrt uns, daß wir Bedingte sind; die andere, daß wir Unbedingte werden können. Die eine ist der Mythos der Welterhaltung, die andere der der Welterlösung.«

Gehen wir nun zur Kritik dieser tiefsinnigen Ausführungen über: Buber polemisiert mit vollem Recht gegen eine Unterscheidung zwischen mythenbildenden und mythenlosen Völkern. Die Kontinuität psychischen Lebens bei allen Völkern bedingt — zumindest annähernd — dieselbe seelische Produktion[1].

Man kann mit Buber in der Minderschätzung der jüdischen Apologetik nicht übereinstimmen. Es wäre ein aussichtsloses Beginnen, sie für die Veränderungen des jüdischen Mythos allein zur Verantwortung zu ziehen. Die psychoanalytische Forschung hat uns vielmehr darüber belehrt, daß die ganze Generation an der Weiterentwicklung des Mythos mitarbeitet, indem sie in Anpassung an das jeweilige Verdrängungsstadium die alten Volks-

[1] Übrigens hat Ignaz Goldziher in seinem ausgezeichneten Werke »Der Mythos der Hebräer« (Leipzig 1876) vom wissenschaftlichen Standpunkt alles gesagt, was über solche unberechtigte Unterscheidungen gesagt werden konnte.

erzählungen veredelt, anstößige Elemente entfernt. Daß die Priester an dieser Entwicklung Anteil genommen haben, ist sicher, sie ihnen allein zuzuschreiben, wäre so ungerecht wie das Vorgehen der Aufklärer, welche das Märchen der Religion als Erfindung der Priester betrachten. Ohne gleichgerichtete Tendenzen im Volke wäre es auch dem mächtigsten Priesterwirken nicht geglückt, den Mythos zurückzudrängen und ihn seines eigentlichen Sinnes zu entkleiden. An die Neuerstehung eines jüdischen Mythos vermag ich nicht zu glauben. Die Psychoanalyse faßt den Mythos als ein Stück primitiven Seelenlebens auf, das verbotenen Wunschregungen in entstellter Form Ausdruck zu geben vermag. Daß der Kulturmensch zum Mythos als einer Ablagerungsstätte solcher sozial unverwendbaren Triebe zurückkehrt, ist deshalb unwahrscheinlich, weil ihm andere Ableitungsquellen zu Gebote stehen[1].

Sehr treffend unterscheidet Buber die Schichten innerhalb des Monotheismus, er vergißt zu sagen, daß in dessen erster Periode noch deutliche Spuren der Vielgötterei des antiken Judentums auffindbar sind, die allmählich erst verschwinden. Die Entanthropomorphisierung des jüdischen Gottesbegriffes geht mit der Entwertungsentwicklung des Mythos Hand in Hand. Der Gottesbegriff ist ja nach unserer psychoanalytischen Betrachtungsweise nichts anderes als die an den Himmel projizierte Vater-Imago. Je mehr diese Entstehung dem Bewußtsein entrückt wird, desto ärmer wird die Sinnlichkeit und Anschaulichkeit des Begriffes. So nahe Buber auch oft psychoanalytischen Gedankenzügen kommt, er unterscheidet sich wesentlich von den psychoanalytischen Erforschern der Mythenkunde in der Betonung der intellektuellen Basis des Mythos. Wir glauben nicht, daß den primitiven Völkern die »Kausalitätsfunktion« fehlt, vielmehr ist sie stark ausgebildet, nur in anderer Richtung: in anthropomorpher Gestalt. Der Wilde, der von einem Telegraphendraht bei der Berührung einen Schlag erhält, wird einen bösen Geist, einen »Feind« darin wirksam sehen, so wie das Kind, das sich an einer Tischecke anschlägt, diese zornig schlägt. Die Ethnographen belehren uns auch darüber, daß primitive Völker meistens über Traum und Tod Erklärungen geben, welche durchaus mit dem hohen Gefühle für das Irrationale, das Buber vermutet, nicht zusammenfallen. Dieselben Einwände können gegen Bubers Auffassung des Heldenmythos erhoben werden. Die Psychoanalyse hält daran fest, daß der Mythos auf affektiver Basis erwächst. Es steht damit im Zusammenhang, wenn sie die Geburt des Mythos in eine erste Verdrängungsperiode der Menschheit verlegt. Ist der Mythos die auf realem Wege unmöglich gewordene, jetzt in der Phantasie erlangte Wunschdurchsetzung, so mußten die geächteten Regungen auf Heroen projiziert werden, weil sie nur in dieser Form bewußtseinsfähig werden konnten. Das hätte Buber ebenso erkannt, wenn er den ursprünglichen Sinn des jüdischen Mythos näher erforscht hätte. Nicht der Mythos ist eine ewige Funktion der Seele, ewig ist die Dynamik der unbewußten Tendenzen, welche an seiner Erschaffung so hervorragend tätig sind. Buber hat scharf und klar gezeigt, daß eine Konzeption des jüdischen Mythos Gottes Schicksal vom Menschen abhängig sein läßt. Liegt hier nicht die Erkenntnis verborgen, daß der Mensch Gott erschaffen hat?[2]

---

[1] Wie vergeblich ein solches Beginnen wie die künstliche Neuschöpfung des Mythos ist, zeigt das Beispiel der deutschen Romantik.

[2] Fontenelle sagte einmal, als man davon sprach, daß Gott die Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen habe: »Ils lui rendent bien«.

Die Analogie mit dem ambivalenten Verhalten primitiver Völker ihrem Häuptlinge gegenüber drängt sich hier auf; auch hier entscheidet nicht nur der Häuptling über das Schicksal seiner Untergebenen, sondern steht unter dem Joch zahlreicher Einschränkungen, welche diese ihm auferlegen.

Aus Bubers Aufsatze aber kann die Psychoanalyse wieder einmal ihre Mythentheorie bis zu einem gewissen Grade verifizieren. Denn Buber, der den jüdischen Mythos erneuern will, fordert, daß wir unbedingte, heroische Menschen seien. In diesem kleinen Zuge zeigt sich ein Parallelvorgang zu dem oben Dargelegten: der Mensch projiziert sich in den Heroentyp.

Man wird zugeben müssen, daß Bubers Essay die reichsten Anregungen gibt, daß seine Hauptbedeutung in einer Betrachtungsweise liegt, welche der psychoanalytischen nahekommt. Zum erstenmal wurde hier die psychogenetische Methode auf den jüdischen Mythos angewendet; die Verdrängungsmechanismen, die seine Entwicklung bedingten, erörtert. Wir wollen uns dieses Anfanges psychologischer Mythenforschung auf dem reichen Gebiet des Judentums freuen und hoffen, daß die psychoanalytische Forschung auch hier fruchtbare Resultate zutage fördern hilft.

Dr. Theodor Reik.

DIE SAGEN DER JUDEN.

Seit Otto Rank in Anwendung der Forschungsergebnisse Freuds der Mythendeutung neue Wege gewiesen hat, wird ein Buch, wie das vorliegende[1], auch für den Psychologen und insbesondere den Psychoanalytiker erhöhtes Interesse gewinnen. Denn die psychoanalytische Einsicht in die Improvisationen der Völkerkindheit hat uns gezeigt, daß hinter den »Säkularträumen« der jungen Menschheit, wie hinter dem Traumleben des Individuums ganz andere »psychische Realitäten« verborgen liegen als die Verdrängungstendenz des »kultivierten« Menschen zugeben will.

Die neuere Mythendeutung wird es deshalb als ihre höchste Aufgabe betrachten müssen, jenes Unbewußte herauszufinden, das allen menschlichen Phantasieprodukten, dem Traum wie dem Mythos, zugrunde liegt. Und sie wird mit Befriedigung alle jene Mechanismen im Mythus wiederfinden, welche die psychoanalytische Betrachtungsweise des Traumes zutage gefördert hat. Umgekehrt werden wieder die mythischen Überlieferungen der Vorzeit die unwiderlegbare Bestätigung bilden für die Richtigkeit der in der Individualpsychologie gewonnenen Erkenntnis des unbewußten Seelenlebens.

Rank und Sachs haben in dem der Mythen- und Märchenforschung gewidmeten Kapitel ihres jüngst erschienenen Buches zu zeigen vermocht, wie die bisherige Art der naturmythologischen Betrachtung oft genug in allegorisierende Spielerei ausgeartet sei, die doch nur an der Oberfläche geblieben war und es nicht gewagt hatte, des »Pudels Kern« zu enthüllen. Aber ehe noch die theoretische Begründung der neuen psychoanalytischen Mythenforschung erfolgt war, hatten sich einige selbständige Köpfe wie Stucken, Jeremias, Ehrenreich u. a. unbefriedigt von solch naiver Mythenbetrachtung abgewandt, wie sie Max Müller und seine zahlreichen Schüler geübt wissen wollten.

---

[1] Die Sagen der Juden. Gesammelt und bearbeitet von Micha Josef bin Gorion. Von der Urzeit. Jüdische Sagen und Mythen. Frankfurt a. M. 1913. Lithogr. Anstalt Rütten & Loening.

Was nun die Mythen der Juden im besonderen angeht, so bildeten die seit je einen viel umstrittenen Zankapfel unter den Mythologen. Zunächst sprach man nach der von Renan aufgestellten und dann von der arischen Richtung der Mythendeutung sowie der antisemitischen Rassenforschung lebhaft verteidigten ethnologischen Theorie, die eine scharfe Scheidung von »mythischen« und »unmythischen«, d. h. zur Mythenschöpfung unfähigen Völkern vornimmt, den Juden (Semiten) überhaupt alle Eignung zur Mythenbildung von vornherein ab. Und wenn auch in der Folgezeit manche ehrliche und philologisch geschulte Männer wie Bergel, Goldziher und Grünbaum sich um die Ehrenrettung der hebräischen Mythologie bemühten, so gelang es doch nicht, eine wirklich psychologisch fundierte und einwandfrei überzeugende Deutung des jüdischen Mythenschatzes zu erzielen. Wohl hatten schon Goldziher und Grünbaum den Mythos als einen rein psychologischen Vorgang erkannt, aber auch sie konnten sich im Banne der wissenschaftlichen Tradition nicht von der starren Formel emanzipieren, die jenen psychologischen Vorgang lediglich als Einwirkung der Natur auf den Menschen gelten lassen wollte. Auch ihnen fiel schon die Eigenart der Hauptmotive alles Mythos auf, jene »gehäuften Elternmorde, Kindestötungen, Brudermorde, Geschwisterkämpfe, geschlechtliche Liebe und Vereinigung zwischen Kindern und Eltern, zwischen dem Bruder und der Schwester«, aber da sie durch Einstellung auf die Natur alle Anstößigkeit entfernt sahen, blieb die naturmythologische Deutung für sie die einzig mögliche und richtige. Die psychoanalytische Betrachtungsmethode aber gibt uns erst die Handhabe, mit solcher einseitigen Theorie endgiltig aufzuräumen. Sie zeigt uns, indem sie den Mut hat, das Tua res agitur zu betonen, daß es keine Unterscheidung zwischen mythischen und unmythischen Völkern geben kann und daß alle Mythenschöpfung von denselben aus dem Unbewußten gespeisten Urkomplexen inspiriert ist.

Gorion gibt nun mit seiner umfassenden, das reiche Quellenmaterial beherrschenden Sammlung der jüdischen Sagen und Mythen, von der vorläufig nur der erste Teil: Von der Urzeit erschienen ist, der psychoanalytischen Forschung viele wertvolle Belege an die Hand, auch in das Dunkel des jüdischen Mythenwaldes natürliche Klarheit zu bringen. Indem er alle bisher verstreut gewesenen Sagenmotive des nachbiblischen Schrifttums mit Berücksichtigung auch der heidnischen Parallelen in einem Werke vereinigt vorlegt, macht er es möglich, auch die Bibel, die uns in einer sehr strengen, ganz unmythischen, von dem offiziellen spätjüdischen Priestertum vorgenommenen Redaktion vorliegt, kritisch zu verstehen und überall dort die richtige mythische Interpretation anzuwenden, wo der zensurierte Bibeltext starr religiös geblieben war.

Diese kurze Besprechung kann natürlich nicht die Aufgabe haben, hier alle Stellen anzugeben, die sich in Gorions Werk als Beweise für die Richtigkeit der psychoanalytischen Sagentheorie überall finden ließen, doch auf einige besonders auffallende, bisher noch wenig bekannte Stücke sei hier noch hingewiesen.

Eine interessante »Entschuldigung« des Inzests findet sich z. B. auf p. 134: Mit Kain zugleich ward auch seine Zwillingsschwester geboren und auch mit Habel kam seine Zwillingsschwester, und die wurden hernach ihre Weiber. Es steht doch aber geschrieben: Wenn jemand seine Schwester nimmt, seines Vaters Tochter oder seiner Mutter Tochter und ihre Blöße aufdeckt, das ist eine Blutschande, die sollen ausgerottet werden vor den



Leuten ihres Volkes. Aus dieser Geschichte kannst du aber entnehmen, daß es keine anderen Menschentöchter dazumal gab, die sich Kain und Habel hätten nehmen können; darum wurde es ihnen erlaubt.« Überhaupt tritt in diesen vom Rabbinismus verschont gebliebenen Fassungen des jüdischen Sagenschatzes der Inzestkomplex sehr häufig hervor, während er in der offiziellen Bibelredaktion nur gelegentlich gestreift wird. Namentlich werden Kains Geschlechtern der »Gottlosen, der Missetäter und der Frevler« Inzeste in allen möglichen Variationen nachgesagt. So heißt es von ihnen (p. 191): Sie waren nacket ohne Gewand. Sie trieben allerlei Hurerei und es buhlte ein Mann mit seiner Mutter und mit seiner Tochter und mit seines Bruders Weibe offen in den Straßen, und alles Dichten und Trachten ihres Herzens war nur darauf gerichtet.«

Besondere Bedeutung haben die Überlieferungen, die sich um die Erschaffung des ersten Menschen gruppieren. Bekannt ist die Auslegung, welche eine gleichzeitige Erschaffung Adams und Evas durch Gott annimmt. »Und Gott schuf den Menschen, Mann und Weib, und er schmückte das Weib herrlich aus und brachte sie vor Adam.« Auf die hier verborgene Bisexualität ist von anderer Seite bereits hingewiesen worden. Auch die von Plato aufgenommene Zersägungstheorie findet sich hier wieder »Mann und Weib waren zu Anfang ein Fleisch und zwei Angesichter; dann zersägte der Herr den Leib in zwei Leiber und machte einem jeden einen Rücken« (p. 85). Neben diesen »harmlosen« Deutungen wird auch die »natürliche« der Erschaffung Evas aus der Rippe vorgelegt, gleichzeitig aber als erster und letzter Ausnahmsfall (Inzest) hingestellt. »Doch nur diesmal war es, daß ein Weib vom Mann ist erschaffen worden. Von da ab und weiter nimmt der Mann seines Nächsten Tochter zum Weibe« (p. 85). Auf die mannigfachen Entstellungen, die das Rippensymbol des Adam-Mythus erlitten hat, wurde von Rank wiederholt aufmerksam gemacht. Eine mit fast talmudischer Findigkeit ausgeheckte Begründung, warum Gott gerade die »Rippe« wählte, das Weib daraus zu schaffen, dürfte weniger bekannt sein und verdient hier als klassisches Beispiel für die »Entstellung« ganz angeführt zu werden. »Der Herr baute das Weib aus der Rippe; erst sann er nach, aus welchem Gliede Adams das Weib zu schaffen wäre; er sprach: Ich will sie nicht aus dem Kopfe machen, daß sie ihren Kopf nicht zu sehr erhebe; nicht aus dem Auge, daß sie nicht überall hinspähe; nicht aus dem Ohr, daß sie nicht jedem Gehör schenke; nicht aus dem Mund, daß sie nicht allzu viel rede; nicht aus dem Herzen, daß sie nicht auffahrend werde; nicht aus der Hand, daß sie nicht überall hingreife; nicht aus dem Fuß, daß sie nicht überall hinschreite; sondern aus einem keuschen Glied, aus einem Glied, das auch zur Stunde, da der Mensch nackend dasteht, zugedeckt ist. Und bei jedem Glied, das der Herr dem Weibe formte, sprach er zu ihr: Sei ein frommes Weib, sei ein züchtiges Weib! Wie heißt es aber nachher? Wie hat doch das Weib all mein Vorhaben vereitelt!«

Auch die Schlange erscheint häufig als Phallus-Symbol verwendet. »Man spricht von ihr: Sie stand aufrecht wie ein Schilfrohr und hatte Füße.« Nach dem Sündenfall aber wurden ihr Hände und Füße abgehackt, ein Vorgang, der ganz deutlich auf die Entmannung hinweist. Zum Kastrationskomplex finden sich überhaupt zahlreiche Belege in dieser Sammlung, manche freilich noch in ganz verhüllter Form (er schwächte seine (Adams) Kraft und verkleinerte seinen Wuchs, p. 97), manche dagegen schildern die Operation ganz deutlich und unzweideutig. »Noah aber trank

des Weines und ward trunken und deckte seine Blöße auf inmitten der Hütte. Da kam Kanaan und sah die Blöße seines Vaters Vaters, er trat an ihn heran und verschnitt ihn« (p. 230). Wie in der Ödipussage wird auch die Lähmung zur Darstellung der Kastration verwendet. »Was war aber Noahs Strafe? Lahm an den Füßen ging er aus dem Kasten und darnach ward er im Schlaf von seinen Söhnen verhöhnt« (p. 227).

Ein interessantes Beispiel für den Zusammenhang von vegetarischer und menschlicher Fruchtbarkeit sei noch erwähnt. Es heißt: »Ein Nebel ging auf von der Erde und feuchtete alles Land«, und dann heißt es: »Gott formte den Menschen aus dem Acker«.

So bietet das sehr verdienstvolle Buch nicht nur dem Mythologen von Fach, sondern jedem, der die »Spiele« der menschlichen Phantasie betrachten und ihren tiefen Sinn erfassen will, eine Fülle neuer bedeutender Anregungen. Der Psychoanalytiker wird sicher ein Buch wie dieses dankbar begrüßen und mit gespanntem Interesse die Fortsetzungen des so kenntnisreichen und schönen Werkes erwarten. Dr. Max Präger.

DER SCHWIEGERSOHN UND DIE SCHWIEGERMUTTER.

Der berühmte französische Forscher Salomon Reinach hat nun auch seine Hypothese über das Verhältnis zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter, das bei den Wilden durch den Begriff »avoidance« charakterisiert wird, aufgestellt[1]. Reinach gibt zuerst eine Auswahl der Beispiele solcher Vermeidungen, welche er dem Frazerschen Buche »Totemism and exogamy« entnimmt. Er weist darauf hin, daß auf sechs Erwähnungen von Vermeidungsvorschriften zwischen Schwiegertochter und Schwiegervater dreiundvierzig Fälle zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter kommen. Dieser Fall von avoidance kann schon deshalb, weil er der weitaus häufigste ist, als typisch angesehen werden.

Reinach geht nun davon aus, daß wir in den primitivsten menschlichen Gesellschaftsformen, in denen des australischen Kontinentes, Klasseneinteilungen finden, welche den Geschlechtsbeziehungen strenge Einschränkungen in bezug auf die Objektwahl auferlegen. Nach einer näheren Darstellung dieser Klasseneinteilung fährt er fort: Nehmen wir den sehr einfachen Fall einer Phratrie, die in zwei Klassen geteilt ist, deren Mitglieder einander heiraten dürfen: A und B, wo die Abstammung von der Mutter entscheidet. Ein A heiratet eine B, welche selbst die Tochter einer B ist, die Schwiegermutter gehört also einer Klasse an, in welcher A Frauen suchen darf. Wenn die väterliche Abstammung entscheidet, heiratet A eine B, welche notwendigerweise Tochter einer A ist, da ihr Vater nur eine A heiraten durfte, dann ist die Schwiegermutter, welche eine A ist wie ihr Schwiegersohn schon dadurch geschützt gegen seine sexuellen Angriffe. So darf also in dem einen Falle Geschlechtsverkehr stattfinden, ohne Inzest zu sein, in dem anderen genügt die Inzestfurcht, um jede Vereinigung zu verhindern. Reinach kann Frazer nicht Recht geben, der die Vermeidung der Schwiegermutter als Mittel zur Inzestverhinderung betrachtet. Er fragt sich, warum die so strengen Einschränkungen des Verkehrs zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter in den drei Kontinenten so häufig sind und die Vermeidungen zwischen Mutter und Sohn, Bruder und Schwester relativ selten. Auch die Theorie, welche John Lubbock in »Origins of civilisation« (1870) aufstellte, scheint Reinach nicht aus-

[1] Le gendre et la belle-mère in »L'anthropologie«, 1911, p. 649 ff.

reichend zu sein. Sie gipfelt darin, daß das Gefühlsverhältnis von Schwiegersohn und Schwiegermutter ein Überbleibsel jener Gefühlsmomente zeigt, welche sich durch die Raubehe entwickeln mußten. Selbst wenn die Allgemeinverbreitung der Raubehe erwiesen würde, könnte John Lubbock auf diese Art nur das Schmollen der Schwiegermutter, nicht aber die ihr und ihrem Schwiegersohne auferlegten Verbote erklären. Der berühmte Ethnograph Tylor hat 1889 eine andere, interessante Erklärung versucht: die »Vermeidung« entwickelt sich seiner Anschauung nach aus der Tatsache, daß der Schwiegersohn ursprünglich bei der Familie seiner Frau ständig lebte, wo er durch die Schwiegereltern als Eindringling betrachtet wurde, dessen Existenz man ignorierte. Frazer entgegnet darauf, daß die »Vermeidung« der Schwiegermutter besonders strenge in Australien ist, wo nicht der Schwiegersohn bei seinen Schwiegereltern, sondern die junge Frau bei den ihren wohne. Reinach will die Stringenz dieses Arguments nicht gelten lassen, denn Frazer räumt selbst ein, daß der von Tylor hervorgehobene Gebrauch auch in Australien der älteste sein könnte. Jedoch ein stärkerer Einwand erhebt sich bei näherer Betrachtung der »Vermeidung«: durch ihre Allgemeinheit und Intensität erweist sie sich als fast religiöse Institution, als auf die tiefsten Instinkte der menschlichen Natur gegründet: keine rationalistische oder utilitaristische Erklärung kann Genüge tun. Am wenigsten diejenige, welche 1902 Crawley publizierte: der Schwiegersohn, welcher das sexuelle Tabuverbot gebrochen hat, um mit seiner Frau zu verkehren, wird von demselben wieder in Gegenwart seiner Schwiegermutter ergriffen. In bestimmten Fällen verschwindet das Tabu der Schwiegermutter bei Geburt eines Kindes. Solange nämlich, so behauptet Crawley, kein Kind geboren ist, verletzen die Gatten beständig das sexuelle Tabu und deshalb muß es zur Kompensation auf eine andere Person übertragen werden: auf die Schwiegermutter. In der geheimen Feindschaft zwischen den beiden Verwandten findet Crawley einen verweltlichten Rest des primitiven Tabu: Der moderne Gatte sträubt sich gegen das Eindringen seiner Schwiegermutter, deren Legitimität er, wenn auch in unbewußter Art, fühlt, denn diese Person ist vom selben Geschlecht wie seine Frau, älter als diese und ihre Mutter: in ihr wieder ist der Wunsch, die Tochter glücklich zu sehen, lebendig, doch fehlt ihr das volle Vertrauen zu ihrem Schwiegersohn. Mit Recht wendet Reinach ein, daß Crawleys Erklärung die Reziprozität der »Vermeidung« nicht aufzuhellen vermag.

Zur eigenen Hypothese übergehend schickt Reinach eine allgemeine These voraus: Der Wilde unterscheidet ebensowenig wie das Kind Realität und Schein. Wenn ein Australier sich als Emu oder als Känguruh verkleidet, so hält er sich für ein Emu oder ein Känguruh. Ein brasilianischer Eingeborner erklärte dem Ethnographen von Steinen: »Ich bin dieser Vogel«. von Steinen entgegnete: »Du willst sagen, daß du ein Nachkomme dieses Vogels bist«. »Nein«, antwortete mit Überzeugung der Eingeborne, »ich bin ein roter Arara«[1]. Der Wilde, bemerkt Lévy-Bruhl, läßt zwei Behauptungen zu, die sich in unseren Augen widersprechen: er kann zu gleicher Zeit ein Arara und ein Mann vom Stamme der Bororos sein. Daher rührt die große Bedeutung, welche die Maskeraden, die Mimik und die Gesten die Namen und Wörter im Leben der Primitiven besitzen: daher der gleiche Respekt, oder vielmehr die gleiche Furcht, die ihm gewisse

[1] Zitiert nach L. Lévy-Bruhl. Les fonctions mentales dans le sociétés inferieures, p. 77.

Akte und Zustände einflößen. Da wo der europäische Erwachsene zu unterscheiden und Grenzlinien zu legen weiß, unterscheidet der Wilde nichts und vermengt alles, weil ihm der Realitätssinn mangelt und weil dieser Sinn, weit entfernt davon, der Ausgangspunkt unserer geistigen Entwicklung zu sein, vielmehr deren Krönung und vielleicht noch das Ideal ist[1].

Reinach erinnert ferner an die ungeheure Inzestscheu der Primitiven, welche soweit geht, daß bestimmte afrikanische Stämme glauben, sie müßten den Inzest auch bei Haustieren verhindern.

Nun wirft Reinach die Frage auf: was würde geschehen, wenn das Vermeidungsverbot zwischen Schwiegersohn und Schwiegertochter nicht bestünde? Ein Mann A heiratet ein Mädchen und übersiedelt — diesen Brauch setzt Reinach als den älteren voraus — zu seiner neuen Familie. Wenn nun A, im Kontakt mit dieser, die Mutter seiner Frau frei sieht, würde sich zwischen ihr und ihm affektuose Beziehungen herstellen und er wird bald die Gewohnheit annehmen, sie Mutter zu nennen; dieses ist eine mehrfach konstatierte Tatsache bei den Wilden, wo der Schwiegersohn, ohne seine Schwiegermutter zu sehen, sie als Mutter betrachtet; dies ist der tägliche Gebrauch unserer Gesellschaft. Aber dann, wenn A und B derselben Frau den Mutternamen verleihen und der eine und die andere sich ihr gegenüber wie ihre Kinder benehmen, hat es den Anschein, als wären sie Bruder und Schwester, und als hätte demnach A durch die Heirat mit seiner Schwester das schwerste Verbrechen begangen. Um nun der schrecklichen Gefahr, die in diesem Anschein liegt, zu entgehen, tritt die »Vermeidung« ein. Sie ist also eigentlich eine emphatische und kategorische Verneinung des Geschwisterinzestes: der unwiderlegbare Beweis dafür, daß ich nicht meine Schwester geheiratet habe, ist, daß ich nicht einmal ihre Mutter kenne, nicht kennen will und daß die Mutter meiner Frau sich ebenso gegen mich benimmt.

Bleibt nun der Fall, wo der Mann sein Domizil mit seiner Frau im Hause seines Vaters nimmt. Warum ist die »Vermeidung« zwischen Schwiegervater und Schwiegertochter so viel weniger streng? Reinach antwortet darauf: wenn die Schwiegertochter die Mutter ihres Mannes Mutter nennt oder seinen Vater als Vater qualifiziert, dann hat diese Redensart im Munde einer Frau nicht das gleiche Gewicht wie in dem des Mannes; wenn es einen Inzest gibt, ist der Mann der Schuldige, nicht die Frau.

Die geheime Feindseligkeit zwischen Schwiegermutter und Schwiegersohn geht nicht aus einer »Vermeidung« hervor, sondern resultiert aus viel späteren und viel weniger diskreten Beziehungen und die »Schwiegermutterwitze« scheinen erst durch das Theater des achtzehnten Jahrhunderts in Mode gekommen zu sein.

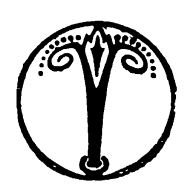
Es ist befremdend, wie ein so scharfsinniger Forscher wie S. Reinach hier konsequent einen Irrweg verfolgt. Seine Erklärung macht schon auf den ersten Blick den Eindruck des Gesuchten, der davon herrührt, daß sie nur an einem Punkt und äußerst lose mit der Erfahrung zusammenhängt. Wie Reinach richtig sagt, wird sich in dem Schwiegersohn eine Gefühlskonstellation entwickeln, welche ihn die Schwiegermutter wie seine wirkliche ansehen läßt. Statt nun diese psychologische Theorie weiter zu verfolgen und der Natur dieser sich entwickelnden Gefühle nachzugehen, führt hier Reinach die Furcht vor dem Geschwisterinzest als Grund der »Vermeidung« ein. Wäre nur die Angst vor diesem Schein der Grund,

[1] Man vergleiche die ähnliche Auffassung des Realitätsprinzips bei Freud.

dann dürfte A B überhaupt nicht heiraten und die »Vermeidung« würde zuerst das Mädchen selbst treffen. Reinach selbst aber zitiert Beispiele, welche seiner Theorie widersprechen: bei verschiedenen Stämmen kann der Schwiegersohn sich seiner Schwiegermutter nicht nähern und nicht ihren Namen nennen, er bezeichnet sie jedoch mit »Mutter«. Welchen Sinn hätte nun eine »Vermeidung«, die gerade das Aussprechen des Namens zuläßt und zur »Vermeidung« eben jenes Namens überhaupt entstanden ist? Die Erklärung von Frazer, deren psychoanalytische Rechtfertigung und Vertiefung wir Freud verdanken, kann die einzig mögliche sein: die »Vermeidung« bedeutet eine Inzestschranke zwischen Schwiegermutter und Schwiegersohn. Die Hypothese Reinachs stößt noch auf viele Schwierigkeiten: sie erklärt die Reziprozität der »Vermeidung« nur gezwungen. Gehört die »Vermeidung« wirklich zu den auf den ursprünglichsten Triebfaktoren des Menschen beruhenden Institutionen, so kann nicht die Sorge der Schwiegermutter um die Legalität der Ehe ihrer Tochter die Ursache so starker Verbote sein; vielmehr müssen Gefühle, welche sich auf das eigene Ich der Schwiegermutter beziehen, dafür ausschlaggebend sein. Ein anderer Einwand kann aus der Schwäche einer anderen Argumentation Reinachs erstehen. Die relativ gelinde »Vermeidung« zwischen Schwiegervater- und -tochter soll ihre Milde aus dem Umstand beziehen, daß die Bezeichnung »Mutter« oder »Vater«, welche in jenem Falle so schwerwiegende Konsequenzen hat, bei der Frau nicht ebenso ernst genommen wird. Glaubt Reinach wirklich, daß die Wilden, wenn sie dem Mutternamen eine so große Bedeutung zuschreiben, die feine Unterscheidung machen, ob ein Mann oder eine Frau ihn ausspricht? Abgesehen davon würde der Inzestschein doch vorhanden sein und es müßten, gleichgiltig ob Mann oder Frau der schuldige Teil ist, die gleichen »Vermeidungen« mit gleich großer Strenge Schwiegersohn und Schwiegermutter, Schwiegervater und Schwiegertochter treffen.

Man kann sich wohl in Vermutungen ergehen darüber, wie Reinach zu einer so schiefen Auffassung der »Vermeidung« gelangt ist. Normalerweise gilt die erste Liebesneigung des Mannes der Mutter, sie kann dann vor der Übertragung auf das nicht familiäre Liebesobjekt auf die Schwester übergehen. Nach Abschluß des Verdrängungsvorganges ist aber die Vorstellung des Inzests mit der Mutter dem Bewußtsein viel peinlicher als die mit der Schwester verknüpfte gleiche Vorstellung. In den meisten Fällen dürfte auch der der Mutter zugewendete Wunsch stärker verdrängt sein. Die Verschiebung nun, welche Reinach in seiner Erklärung vom Inzest mit der Mutter zu dem mit der Schwester vornimmt, ist aus den gleichem Grunde erklärlich: die Vorstellung der Inzestbeziehung des jungen Mannes mit der alternden Frau erscheint ihm vielleicht unmöglich, diejenige einer geschlechtlichen Relation des Primitiven mit der Schwester nicht so außerhalb des Bereiches der Möglichkeit liegend.

Dr. Theodor Reik.



Übersicht der Leistungen der auf die Geisteswissenschaften angewandten Psychoanalyse,

soweit sie im Jahre 1913 außerhalb von »Imago« erschienen:

ABRAHAM, Dr. Karl: Dreams and Myths. A study in race Psychology. Transl. by W. A. White (Nervous and Mental Disease Monograph Series, Nr. 15) New-York 1913.

BEAURAIN: Über das Symbol und die psychischen Bedingungen für sein Entstehen beim Kinde. (Internat. Ztschr. f. ärztl. Psychoan. I, 1913, p. 431.)

BLÜHER Hans: Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen (Berlin 1912).

BRILL A. A.: The only or favorite child in adult life (New-York State Journ. of Medicine, August 1912).

CHANDLER A. R.: Tragic Effect in Sophocles analysed according to the Freudian Method (Harvard Univ. Cambridge, Mass.)

DÜRR, Prof. E.: Über Gemütsbildung (Grundfragen der Psychologie und Pädagogik, Bd. III, Nr. 10).

FERENCZI, Dr. S.: The Psychoanalysis of Suggestion and Hypnosis (Transactions of the Psycho-Medical Society, London 1912, Vol. III, Part. IV).

— Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes (Internat. Ztschr. f. ärztl. Psychoan., Bd. I, 1913, p. 124).

— Zur Ontogonese der Symbole (ebenda, p. 436).

FREUD, Prof. Dr. Sigm.: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (Leipzig und Wien 1913).

— Das Interesse an der Psychoanalyse (Scientia, Bd. XIV, VII. Jahrg. (1913), p. XXXI—5 und XXXII—6).

— A note on the Unconscious in Psycho-Analysis (Proceedings of the Society for Psychical Research, Part. LXVI, Vol. XXVI).

— Dasselbe deutsch: Internat. Ztschr. f. ärztl. Psychoan., Bd. I, 1913, p. 117).

HÄBERLIN, Doz. Dr. Paul: Über die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien. Mit besonderer Anwendung auf die psychoanalytische Kulturtheorie (Schweizer Ztschr. für Gemeinnützigkeit, Heft 4, 1913).

HUG-HELLMUTH, Dr. H. v.: Aus dem Seelenleben des Kindes. Eine psychoanalytische Studie (Schriften z. angew. Seelenkunde, hrsg. von Prof. Dr. Sigm. Freud, 15. Heft, Wien und Leipzig 1913).

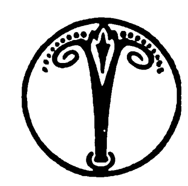
— Vom Wesen der Kinderseele (Sex.-Probl., Juli 1913).

JULIUSBURGER, Dr. Otto: Psychotherapie und die Philosophie Schopenhauers (Zentralbl. f. Psychoan., Bd. III, 1912/13, p. 569—573).

OEDIPUS-MYTH AND PSYCHIATRY (The Univerval Med. Rec. March 1912).

PFISTER, Dr. Oscar: Die psychoanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich-systematische Darstellung. (Pädagogium. Eine Methodensammlung für Erziehung und Unterricht. Unter Mitwirkung von Prof. E. Meumann und Prof. Oscar Messmer, Bd. I). Leipzig und Berlin 1913.

PFISTER, Dr. Oscar: Ernst Dürrs Stellung zur Psychoanalyse ⟨Berner Seminarblätter, VII. Jahrg. Heft 13, Oktober 1913⟩.
— Die psychoanalytische Methode ⟨ebenda, Heft 12, 13, 14⟩.
PRESCOTT F. C.: Poetry and Dreams ⟨The Journal of abn. Psychology, Vol. VII, Nr. 1 u. 2, April—June 1912⟩.
PUTNAM, Prof. J. J.: Psychoanalyse und Philosophie ⟨Zentralbl. f. Psychoan., Bd. III, 1912/13, p. 265—269⟩.
RANK, Dr. O. und SACHS, Dr. H.: Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften ⟨Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens, herausg. von Hofrat Löwenfeld in München, Heft 93⟩. Wiesbaden 1913.
RANK, Dr. O.: »Die Matrone von Ephesus.« Ein Deutungsversuch der Fabel von der treulosen Witwe ⟨Internat. Ztschr. f. ärztl. Psychoan., Bd. I, 1913, p. 50—60⟩.
— Die Rolle des Familienromans in der Psychologie des Attentäters ⟨ebenda, p. 565⟩.
— Myth of the Birth of the Hero. Transl. by Drs. F. Robbins and S. E. Jelliffe ⟨The Journ. of Nervous and Mental Disease, Vol. 40, 1913⟩.
REIK, Dr. Th.: Psychoanalyse ⟨»März«, Juni 1913⟩.
— Zwei Träume Flauberts ⟨Zentralbl. f. Psychoan., Bd. III, 1912/13, p. 222⟩.
— Schnitzler als Psycholog ⟨Minden 1913⟩.
— Das Geschlechterverhältnis bei Schnitzler ⟨Die neue Generation, März 1913⟩.
RIKLIN Franz: Ödipus und Psychoanalyse ⟨Wissen und Leben, Bd. V, Heft 20, 15. Juli 1912⟩.
SADGER, Dr. J.: Zur Psychologie des einzigen und des Lieblingskindes ⟨Fortschr. d. Med., Nr. 26, 1911⟩.
— Freudsche Mechanismen bei Hebbel ⟨Internat. Ztschr. f. ärztl. Psychoan., Bd. I, 1913, p. 165⟩.
SCRIPTURE E. W.: Psychoanalysis and correction of character ⟨Med. Record, New-York, LXXX, 859⟩.
SILBERER Herbert: Zur Charakteristik des lekanomantischen Schauens ⟨Zentralbl. f. Psychoan., Bd. III, 1912/13, p. 73 und 129⟩.
SMITH P.: Luther's early development in the light of Psychoanalysis ⟨American Journ. of Psychology, Vol. 24, 1913, p. 360⟩.
SPIELREIN S.: Beiträge zur Kenntnis der kindlichen Seele ⟨Zentralbl. f. Psychoan., Bd. III, 1912/13, p. 57⟩.
STORFER A. J.: Marias jungfräuliche Mutterschaft. Ein völkerpsychol. Fragment über Sexualsymbolik ⟨Berlin 1913⟩.
WINTERSTEIN, Dr. A. v.: Lichtenberg und die Psychoanalyse ⟨Zentralbl. f. Psychoan., Bd. III, 1912/13, p. 212⟩.
WYRUBOW N.: Zur Psychoanalyse des Hasses ⟨Ztschr. f. Psychotherapie etc., Bd. V, 1913⟩.



Büchereinlauf.

(Besprechung vorbehalten.)

Asnaurow Felix: Sadismus und Masochismus in Kultur und Erziehung. (München 1913. E. Reinhardt.)

Bechterew Prof. W.: La psychologie objektive. Traduit du Russe par N. Kostyleff. (Paris 1913. Libraire Felix Alcan.)

Beiträge zur Kinderforschung und Heilerziehung.
Heft 110: Egenberger: Psychische Fehlleistungen.
» 114: Altmüller: Über die Entwicklung der Seele des Kindes. (Langensalza 1913. M. Beyer & Söhne.)

Burrow Trigant: Conscious and Unconscious Mentation from the Psychoanalytic Viewpoint. (Psychol. Bull. 9, 154—160.)

Danzel: Die Anfänge der Schrift. (Leipzig 1912. R. Voigtländer.)

Deutsche Sagen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. 2 Bände. (München. Georg Müller.)

Die Grimmschen Märchen. Herausgegeben von Paul Ernst. 3 Bände. (München. Georg Müller.)

Dix K. W.: Körperliche und geistige Entwicklung des Kindes. Bd. 1—3. (Leipzig 1911/12. Wunderlich.)

Ehrenfels Christian v.: Richard Wagner und seine Apostaten. (Wien und Leipzig 1913. H. Heller & Cie.)

Eibl Dr. Hans: Metaphysik und Geschichte. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Geschichtsphilosophie. I. Bd. (Wien und Leipzig 1913. Hugo Heller & Co.)

Erdmann Gori: Das Problem der Geschlechter. (Freiberg i. S. 1913. Craz & Gerlach.)

Freimark Hans: Von den Wandlungen der Seele. (Berlin-Friedenau 1913. L. M. Waibel & Co.)

Klesper Reinhard: Des Römers Traum. Erotisch-phantastische Dichtung. (Leipzig. Sphinx-Verlag.)

Lamarck: Die Lehre vom Leben. Seine Persönlichkeit und das Wesentliche aus seinen Schriften kritisch dargestellt von F. Kühner. (Klassiker der Naturwissenschaft und Technik, Bd. XII.) (Jena 1913. Eugen Diederichs.)

Landsberger Artur: Jüdische Sprichwörter. (Leipzig 1913. Verlag Kurt Wolff.)

Lehnhoff Wilh.: Spiele und Streiche aus den Kindheitstagen deutscher Dichter und Meister. (Leipzig 1913. F. Brandstetter.)

Lily: Warum wir so sind. Zur Psychologie des modernen Mädchens. (Wien und Leipzig 1913. Hugo Heller & Co.)

Lucka Emil: Die drei Stufen der Erotik. (Berlin und Leipzig 1913. Schuster & Loeffler.)

Meisel-Heß Grete: Geister. Novellen. (Leipzig 1912. Verlag Dr. Sally Rabinowitz.)

Meyer J. J. (Chicago): Isoldes Gottesurteil in seiner erotischen Bedeutung. Mit einl. Vorwort von Prof. Dr. Richard Schmidt. (Berlin 1914. Verlag Hermann Barsdorf.)

Molo Walter v.: Im Titanenkampf. Ein Schiller-Roman. Zweiter Teil. (Berlin und Leipzig 1913. Schuster & Loeffler.)



Monzel Alois: Die Lehre vom inneren Sinne bei Kant. ‹Bonn 1913. C. Georgi.›

Müller-Lyer F.: Phasen der Liebe. Eine Soziologie des Verhältnisses der Geschlechter. ‹München 1913. A. Langen.›

Müller Nikolaus: Die natürliche Entwicklung des Charakters und der Begabung. Ein den Eltern, Lehrern und der reifen Jugend gewidmetes Mahnwort. ‹Leipzig 1913. David Amman.›

Pädagogisches Magazin:
Heft 483: Queck-Wilker: Die ersten Lebensjahre.
» 492: Nieden: Kinderseelenkunde. ‹Langensalza 1912. M. Beyer & Sohn.›

Passkönig Otto: Kindesseele aus Kindermund. Psychograph. Beitrag z. Psychologie und Ethik des Kindes. ‹Leipzig 1913. Siegismund & Volkening.›

Pohorilles Dr. Noah Elieser: Das Popol Wuh, die mythische Geschichte des Kiče-Volkes von Guatemala, nach dem Originaltexte übersetzt und bearbeitet. ‹Mythologische Bibliothek VI, 1.› ‹Leipzig 1913. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.›

Rau Hans: Die Grausamkeit mit besonderer Bezugnahme auf sexuelle Faktoren. 3., vermehrte Aufl. Mit 24 Illustrationen. ‹Berlin 1913. Hermann Barsdorf.›

Sch. Univ.-Prof. Dr. v.: Das Erotische im zweiten Teile des Goetheschen Faust. ‹II. Akt 1—3›. ‹Oranienburg 1913. Orania-Verlag.›

Schnitzler Arthur: Frau Beate und ihr Sohn. ‹Berlin 1913. S. Fischer.›

Schultz Wolfgang: Einleitung in das Popol Wuh. ‹Mythologische Bibliothek VI, 2.› ‹Leipzig 1913. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.›

Spitteler Carl: Meine frühesten Erlebnisse. ‹Süddeutsche Monatshefte, Oktober 1913—Januar 1914.›

Storfer A. J.: Marias jungfräuliche Mutterschaft. Ein völkerpsychologisches Fragment über Sexualsymbolik. ‹Berlin 1914. Verlag Hermann Barsdorf.›

Strunz Franz: Die Vergangenheit der Naturforschung. Ein Beitrag zur Geschichte des menschlichen Geistes. ‹Jena 1913. E. Diederichs.›

Vaihinger Hans: Die Philosophie des Als—Ob. ‹Berlin 1912. Reuter & Reichardt.›

Wieland: Romantische Erotik. ‹Berlin 1913. W. Borngraeber.›

Wittels Fritz: Alles um Liebe. Eine Urweltdichtung. ‹Berlin 1913. Egon Fleischel & Co.›

Wulffen Erich: Shakespeares Hamlet ein Sexualproblem. ‹Berlin 1913. Carl Duncker.›



Inhalt des sechsten Heftes.

Dr. ADALBERT BERNY (Wien): Zur Hypothese des sexuellen Ursprungs der Sprache.
Dr. KARL WEISS (Wien): Von Reim und Refrain.
Dr. THEODOR REIK (Wien): Psychoanalytische Bemerkungen über den zynischen Witz.
Dr. S. SPIELREIN (Berlin): Die Schwiegermutter.
BÜCHER:
HARGRAVE JENNINGS: Die Rosenkreuzer.
GRIMM: Märchen. — Deutsche Sagen.
GERHARD HEINZELMANN: Animismus und Religion.
VOM JUDENTUM.
DIE SAGEN DER JUDEN.
SALOMON REINACH: Der Schwiegersohn und die Schwiegermutter.
BIBLIOGRAPHIE.
BÜCHEREINLAUF.
INHALTSÜBERSICHT.

K. U. K. HOF-BUCHDRUCKEREI CARL FROMME IN WIEN.